

SZTE Egyetemi Könyvtár
Egyetemi Gyűjtemény

2

HELYBEN
OLVASHATÓ

MIRCEA ELIADE EGYKOR ÉS MA

Centenárium
tisztelegés

Mircea Eliade egykor és ma

SZTE Egyetemi Könyvtár
Egyetemi Gyűjtemény
2

HELYBEN
OLVASHATÓ

X 81996

Mircea Eliade egykor és ma

Centenáriumi tisztelegés

BELVEDERE

Szeged, 2008

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000681333



Szerkesztette
BÁSTI ÁGNES
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

Borítóterv
MAJZIK ANDREA

X 81996

ISBN 978 963 9573 41 3

© Szerzők 2008

© Belvedere Meridionale 2008

Tartalom

Előszó	7
— BÁSTI ÁGNES – MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: Eliade vallástudománya	9
DALLOS EDINA: A sámándobok rajzainak értelmezéséhez	27
DANKA KRISZTINA: Isten Játszik? – A szent megnyilatkozásai Thomas Mann József és testvérei és Krishna Dharma Mahábhárata c. regényeiben	43
GULYÁS ANDRÁS: Az Amarna-kor Eliade vallástörténeti munkájában	65
JAKAB ATTILA: Az ókereszténység Eliade műveiben	79
KÓSA GÁBOR: A dzsürcsen sámánnő – A „sámán” szó első írásos emlékének elemzése	99
PÁL DÁNIEL: Moralitás és morálfelettség a Bhagavad Gītāban	113
— PÁSZKA IMRE: Eliade román szellemi közege	121
- SARNYAI CSABA MÁTÉ: Sámánkonceptiók egymás fényében	137
Summaries / Összefoglalók.....	143
Biographies / Életrajzok	149

ELŐSZÓ

A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke 2007. március 21-én konferenciát szervezett a híres vallástudós, Mircea Eliade születésének 100. évfordulója alkalmából. A konferencia apropója azonban nemcsak a fontos évforduló volt, hanem az a tény is, hogy Eliade a Magyarországon leginkább ismert vallástudós, akinek számos könyve is megjelent magyar nyelven, munkásságának vallástudományi szempontú értékelése ezidáig azonban mégsem kapott kellő figyelmet.

A konferencián a hazai tudomány több jeles képviselője részt vett, de lehetőséget kaptak fiatal kutatók is arra, hogy kutatásaik eredményeit a közönség elé tárják. A konferenciát az egyetem dékánja nyitotta meg, az ünnepélyes megnyitót pedig húszperces előadások követték. Az előadások, jellegüket tekintve kétfélék voltak: egy részük közvetlenül Eliadét, illetve Eliade munkásságát és az őt körülvevő társadalmi-szellemi közeget tárgyalta, más előadók pedig saját kutatási területük egy-egy szeletét mutatták be abból a szempontból, hogy az mennyire vizsgálható Eliade módszereit és valláselméletét alapul véve. Az egyes előadásokat követő kérdések sokszor hosszabb, a magyar vallástudomány szempontjából rendkívül hasznos és termékeny vitákat indítottak el.

A konferencián részt vett Saly Noémi is, Eliade műveinek magyarra fordítója, aki munkájának szépségével és nehézségeivel ismertette meg a hallgatóságot.

Ebben a kötetben a konferencián elhangzott előadások írott, illetve részben átszerkesztett változatát gyűjtöttük össze. A szerzők rövid életrajzai pedig betekintést engednek az általuk képviselt tudományterületekbe, ami talán segít abban, hogy az olvasó is képet kaphasson a konferencia sokszínűségéről és színvonaláról.

*Tartalmas olvasást kívánva,
A szerkesztők*

BÁSTI ÁGNES – MÁTÉ-FÓTH ANDRÁS

ELIADE VALLÁSTUDOMÁNYA

100 éve született Mircea Eliade, a vallástudomány emblematikus alakja, a Magyarországon leginkább ismert vallástudós. Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogy milyen helyet foglal el Eliade a vallástudományban, illetve milyen szempontból építhet rá a vallástudomány további történetében. Forrásaink elsősorban nem Eliade saját művei, hanem inkább a róla szóló nemzetközi szakirodalom. A magyar olvasóközönség a nagy román tudós vallástudományi műveit ismerheti, ám a szerző munkásságát értékelő tanulmányok még alig születtek.

VALLÁSTÖRTÉNETI PARADIGMA

Eliade, amint ismeretes, a francia tudós, Dumézil hatása alatt állt, ezért indokoltnak látszik a kettejük közötti erőteljes párhuzam bemutatása. Az 1930-as évektől kezdődően, egészen haláláig, Georges Dumézil (1898–1986) azon dolgozott, hogy bebizonyítsa, az indoeurópai nyelveket beszélő népek egy ideális társadalmi rendszert képzeltek el, illetve valósítottak meg, amely három funkció (*théorie des trois fonctions*) hierarchikus rendszerben való egyesítését jelentette. Ez az elmélet a 'háromosztatú indoeurópai ideológia' néven vált ismertté. Dumézil korai kritikussai¹ általában forráskezelésének hiányosságait, sematizáló hajlamát kifogásolták, illetve azt vetették a szemére, hogy túlhangsúlyozta az indoeurópai nyelveket beszélő népek különbözőségét más népektől, és ezt a különbségtevést mindenekelőtt a három-

¹ A legfontosabb korai kritikusok között említhető Karl Helm, John Brough, Paul Thieme és Jan Gonda. Mindannyian filológusok, így a kritikák gyökere tulajdonképpen érthető.



osztatú sémára alapozta. Később, az 1980-as évektől kezdődően a kritikák inkább arra az ideológiai háttérre hívták fel a figyelmet, amely mentén Dumézil munkássága kibontakozott. Ezzel kapcsolatosan többek között a következőket jegyezték² meg:

1. Dumézil idealizálta a háromosztatú rendszert és az indoeurópai-ságnak egyfajta felsőbbrendűséget tulajdonított.
2. A három funkció elméletét 1938–42 közötti publikációiban fejtegette ki, ami a fasiszmus virágzásának időszaka.
3. Rendszere hasonlóságot mutat Mussolini korporatív államával, illetve Charles Maurras integráns nacionalizmusával.
4. Dumézil kapcsolatban állt az Action Française-hez közelálló körökkel

Miért is fontos erről az ideológiai háttérrel beszélni? A vallási kérdések tudományos tanulmányozása ugyanis nem izoláltan történik a kultúrától, az adott korszaktól, annak a központi kérdéseitől. Amikor vallási hagyományokat elemzik a valláskutatók, akkor koruk kulturális alapkérdéseibe ágyazottan vizsgálódnak, amely valamilyen mértékben inspirálólag hat rájuk. Az 1920-as, '30-as és '40-es évek intellektuális közegét tekintve azt állapíthatjuk meg, hogy a politikai érdekek sok esetben befolyásos szerepet játszottak az indoeurópai nyelveket beszélő népek vallásainak és társadalmainak kutatásában. Elég csak arra a tudós körre gondolnunk, akikkel Dumézil az Uppsala-i Egyetemen találkozott ebben az időben. A svéd Stig Wikander (1908–1983) indológus, az osztrák Otto Höfler (1901–1987) germanista és Henrik Samuel Nyberg (1889–1974) orientalista, aki Wikander konzultánsa volt amikor az disszertációját írta. Mindannyian az árja népek harcos rétegét kutatták, és mindannyian jobboldaliak voltak – kimondva, kimondatlanul.

Eliade egyértelműen azt a hagyományt követte, amelynek alapjait Dumézil fektette le. Mind Dumézil, mind pedig Eliade hatalmas mennyiségű anyagot gyűjtött össze. Mindkettejük rendszere bizonyos kulcsfogalmak köré épül. A fentebb vázolt ideológiai háttér ismerete különösen fontos abból a szempontból, hogy kulcsfogalmaik kiválogatásának logikáját megérthessük.

² Lincoln, Bruce: *Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the late 1930s*. In: *History of Religions*. Vol. 37. Number 3 (February 1998). The University of Chicago.

Az úgynevezett 'nagy elméletek' (mint amilyen Dumézil és Eliadeé) esetében felmerül a kérdés, hogy mennyire az egyedi események, illetve adatok hasonlósága indít valakit arra, hogy ezekben induktív módon közös logikát, illetve hasonlóságot keresve egy elmélet keretei közé illeszse őket. Történhet azonban éppen fordítva is: a látványos és sok mindent megmagyarázó elmélethez kell elegendő adatmennyiséget találni, hogy az elmélet valóságossá és alátámaszthatóvá váljon. Ahogyan Dumézil, úgy Eliade is a deduktív okfejtés francia hagyományát követte. Példáik sokasága az előre megalkotott rendszerüket, a felállított paradigmát voltak hivatva illusztrálni és igazolni. Érthető tehát Paul Thieme kritikája Dumézillel szemben, amikor azt veti a szemére, hogy bár új értelmezési szempontot vetett fel egy adott szövegrészlettel kapcsolatosan, ám ha nem tudta összhangba hozni a három funkcióról alkotott elméletével, akkor nem foglalkozott vele tovább, hanem elvetette.³ Az előre megalkotott központi elmélete mentén szelektálta a történelmi tényeket. Ez az eljárás módszer-tani szempontból bírálható, ám tekintettel a vallási tények kimeríthetetlen sokaságára, teljes mértékben nem vethető el. Hasonló szelekcióval Eliade munkáiban is találkozhatunk. Eliade munkásságának értékelésekor tehát tudomásul kell vennünk ezt az alapállását, s ennek figyelembe vételével kell elhelyeznünk életművét és őt magát is abban a tudománytörténeti korszakban, amelynek a vallástudomány terén mindenképpen egyik meghatározó alakja volt.

A Dumézillel és Eliadéval kapcsolatban mondottakat tovább mélyítve és valamelyest általánosítva is, foglalkoznunk kell a vallástudományi ismeretelmélet egy sajátosságával. A vallástudományt művelők számára – Ninian Smart elemzése értelmében⁴ – különböző megismerési szintek létezhetnek. Ezek a szintek önmagukban is lehetővé teszik a megismerést, ám egymásra is épülhetnek, ezzel mintegy a megismerés egyre magasabb fokozataihoz vezetnek. A három szint a következő:

1. egy-egy vallási jelenség vagy hagyomány (empirikus) megismerése, értékek nélkül, mintegy objektív leírásként;
2. az előbbi módon leírt jelenségek közötti hasonlóságok keresése, összehasonlítások alkotása;

³ Thieme, Paul: The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties. In: *Journal of the American Oriental Institute* 80 (1960). 301-17.

⁴ Smart, Ninian: Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion. In: *Numen* Vol. XXV. Fasc. 2. 171-183. alapján

3. elméletalkotás.

A sort kiegészíthetjük azzal, hogy bár az elmélet megszületett, (az induktív módszer eredményeként), ezzel a jelenségek megismerésének sora még nem zárul le, hanem a kutató azzal a kihívással szembesül, hogy vajon az újonnan megismert jelenségek behelyezése az elméletbe mennyire lesz számára sikeres. Ebben az esetben szembesül a kutató azzal a problémával is, hogy mit kezdjen az elméletbe nem illeszkedő jelenségekkel, megteheti-e azt, hogy esetleg figyelmen kívül hagyja őket. Ha ezt teszi, azzal a tudományos objektivitás, esetleg korrektség szenvedhet csorbát. A vallás történeti dimenzióival foglalkozók minden esetben már az adatgyűjtést megelőzően rendelkeznek valamilyen vallásfogalommal, amelynek egyik oldala a vallás szerepe az adott társadalom- és kultúrtörténeti korszakban. Azt a bizonyos vallást, amit kutatnak, s amihez a történelmi adatokat gyűjtik, előbb megalkotják. A vallás a vallástudomány minden ágában a valláskutató alkotása. Nem beszélhetünk valamiféle egyetemes érvényű vallásfogalomról és vallástörténeti tényanyagról sem minden esetben. Amit a vallástudomány történetében, olyan szerzők esetében is, mint Eliade, elemeznünk kell, az annak a vallásfogalomnak a sajátos jellegzetességei, melyet ő maga alkotott meg, s amelyhez törekedett történeti adatokat rendelni.

ELIADE-DILEMMÁK

A következőkben három csoportra bontva áttekintjük az Eliadéval kapcsolatban megfogalmazott kritikákat. Célunk részben az, hogy ezeket a magyar nyelvű vallástudományi eszmecserék számára összefoglalóan hozzáférhetővé tegyük, továbbá az is, hogy ezek mentén fogalmazzuk meg a magunk értékelését.

TÖRTÉNETIETLENSÉG

Eliadénak gyakorta szemére vetik a történetietlenségét⁵, azaz, hogy történeti kontextusukból kiemeli az egyes vallási jelenségeket, szim-

⁵ Dudley, Guilford: Mircea Eliade as the 'Anti-Historian' of Religions. In: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol XLIV No. 2. (1976). 345-359.

bólumokat, és csupán azok üzenetének megfejtésére illetve jelentésére koncentrált, ezzel mintegy valamiféle általános igazságot keresve. Az általános igazságot az az elméleti rendszer jelenti, amelyet Eliade különböző, általa alapvetésként posztulált fogalmak mentén megalkotott.⁶ Legfőbb törekvése, hogy azokat az egyedi jelenségeket, amelyeket munkája során megismer, ezen elméleti keret szerint tudja értelmezni, illetve, hogy ez az elméleti keret segítse őt az újonnan tapasztalt jelenség megértésében és elhelyezésében a többi jelenség között. Ennek a módszernek okát a modernitás problematikájára adott válaszkísérletben találhatjuk meg.

A 19. század közepétől kezdve a vallás iránti tudományos érdeklődés eléggé felerősödött, és a mai napig erősnek mondható. Ezzel párhuzamosan a személyes vallásosság, de még inkább a vallási intézmények társadalmi szerepe a modernitás révén gyökeresen átalakult. A vallás intézményes, és a kultúrát központi módon befolyásoló jelentősége az elmúlt kétszáz, kétszázötven év alatt Európában folyamatosan visszaesett. E modern átalakulás természetesen egyáltalán nem csupán a vallással kapcsolatos dimenziók vonatkozásában fejtette ki erős hatását, hanem gyökerében rendezte át a premodern kulturális és gondolkodási viszonyokat. A személy, a társadalmi együttélés, a moralitás alapjai, a tömegtermelés kezelése, a nyilvánosság szerkezetének átalakulása új válaszokat, új megalapozásokat követelt. A válaszokkal szemben támasztott elsődleges követelmény a természettudományos típusú érvelés és igazolhatóság kritériuma volt, amely kiterjedt a megszülető társadalomtudományokra és magára a tudományos történetírásra is. E tudománytörténeti mátrix jelentette a vallással foglalkozó tudományos vizsgálódás

Ahogy a tanulmány címe már elárulja, Eliade mint 'anti-vallástörténész' kerül értékelésre.

⁶ Fontos megjegyeznünk, hogy Eliade számára a historicizmus egyfajta béklyót jelentett, amely megakadályozza az úgynevezett 'történelem feletti' értelmezés lehetőségét, és ezáltal meg is foszt minket attól. 'How can the terror of history be tolerated from the viewpoint of historicism? Justification of historical event by simple fact that it is a historical event... will not go far toward freeing humanity from the terror that the event inspires... how can man tolerate the catastrophies and horrors of history ... if beyond them he can glimpse no sign, no trans-historical meaning.' (idézi Dudley, 349.)

kereteit is. Ennek közegében és ennek megfelelni kívánva jelentek meg az európai egyetemeken egyre másra a vallástudományi tanszékek.⁷

Eliade munkássága belesimul ebbe a mátrixba. Számára a vallás a társadalom és az egyén számára alapvető dimenzió, amely a szekularizálódó kultúrában is képes megalapozni a társadalmi együttélést és az emberi személy identitását. Számára mindkettőnek alapvetően vallási mintázata van.

VALLÁSFENOMENOLÓGIA

Kritikaként merül fel az is Eliadéval szemben, hogy nem egyértelmű, minek kell őt tekintenünk, vallástörténésznek vagy inkább vallásfenomenológusnak. Amikor Eliade saját módszeréről beszél, akkor a 'vallástörténet' kifejezést használja, önmagát pedig vallástörténésznek nevezi⁸. A történettudomány szempontjából tekintve azonban módszere mégsem tekinthető tudományosan korrektnek, ahogyan arra a fentiekben már utaltunk. Eliade történésznek tekinthető abban az értelemben, hogy történeti tényeket, azaz egzisztenciális valóságokat dolgoz fel munkáiban. Ugyanakkor, a vallások alapjait képező fogalmak illetve jelenségek – a vallás mint olyan természeténél fogva – az időn, ilyen módon pedig a történelmen kívül állnak. Ez a látszólagos paradoxon szolgálhat az efféle kritikák alapjául. Látunkunk kell azonban, hogy a kritikák csak addig állják meg helyüket, amíg feltétlenül szükségesnek látszik két tudományág szétválasztása, nevezetesen a vallástörténeté és a vallásfenomenológiáé. Eliade ugyanis történész abban az értelemben, hogy történeti vallások történeti tényeit elemzi, ám módszereit tekintve semmiképp sem mondható történésznek. Abban az esetben viszont, ha Eliadét vallásfenome-

⁷ Máté-Tóth András: Vallástudomány és felsőoktatás. In: *Magyar Tudomány* 5 (1999).

⁸ Eliade, Mircea: *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henry Rocquet*. Trans. Derek Coltman. Chicago. University of Chicago Press, 1982. 132.;

Eliade, Mircea: *A szamanizmus. Az ekstázis ősi technikái*. Budapest, Osiris Kiadó, 2001. XV.

Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion*. New York, World Publishing Co., 1963.

Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1996. 11.

nológusnak szeretnénk tekinteni, azzal szembesülünk, hogy munkái sokkal kevésbé elméletiek, elvontak, mint ahogyan az a valláselméleti munkáktól elvárható. Eliade maga azért nevezte magát vallástörténésznek, mert meg akarta különböztetni magát a filozófusoktól⁹, azaz azt kívánta hangsúlyozni, hogy bár bizonyos jelenségeket illetve szimbólumokat kutató, amelyek általánosak is lehetnek akár (tehát filozófiai spekulációk alapjául szolgálhatnak), ezekhez a jelenségekhez és szimbólumokhoz mégis konkrét megvalósulási formáikon keresztül jut el, amelyek a történelemben öltöttek testet.

A vallástudomány módszertanát érintő kérdéskör egyik alapkérdése a megértés problematikája. Ezzel kapcsolatosan a fentebbiekben már ismertettük N. Smart kategóriáit. R. D. Baird a megismerés néhány szintjét egy-egy kutató munkásságával illusztrálja. Ezek között Eliade a fenomenológiai megértést példázza, amely Baird szerint minden esetben egy ontológiát is feltételez.¹⁰

A vallástörténész megelégedhet az egyes vallási jelenségek historiográfiai szempontból korrekt és objektív leírásával, illetve magyarázatával. A vallásfenomenológus hasonló módon elégedett lehet az egyes jelenségek mint jelenségek megértésével és mások számára érthetővé tételével. Eliade számára önmagában egyik megoldás sem elégséges. Ő a vallási jelenségek olyan értelmezésére és magyarázatára törekszik, amely túlmutat a történelem keretein, azaz úgy mond 'történelem feletti'.¹¹

A Chicago-i vallástudomány hermeneutikai programja azokon az alapokon nyugodott, amelyeket még Joachim Wach – Eliade elődje a tanszék élén – fektetett le, majd Eliade és követői pedig továbbgondoltak – ezzel mintegy kiszélesítve a vallástörténet fogalmát. Az Eliade által meghirdetett 'Új Humanizmus' egyik legfőbb céljául tűzte ki a vallásokkal kapcsolatosan összegyűjtött adatok hermeneutikájának tökéletesítését. Eliadénak a hermeneutikáról alkotott ez a fajta fogalma lett aztán az alapja azoknak a vitáknak, amelyek ma is leginkább jellemzik munkásságának megítélését, és amelyeknek középpontjában

⁹ A fenomenológia ugyanis inkább a filozófiához áll közel.

¹⁰ Baird, R.D.: *Category Formation and the History of Religions. Religion and Reason*. 1. The Hague: Mouton, 1971.

¹¹ Ricketts, M.L.: In Defence of Eliade. In: *Religion*. Vol. III, 1973- Vol. IV, 1974. 13-34.; 23-24.

a már említett anti-historikus szemlélet, illetve az adatok meglehetősen eklektikus felhasználása áll.¹² King szerint Eliade egy átfogó elméletet alkotott az emberi vallásosságról, amelyet egy általa létrehozott keretbe illesztett. A keret vázát egyrészt az egyetemes történelem, másrészt pedig az emberiség spirituális történelmének egységéről alkotott meggyőződés alkotják.¹³ Mindenképp egyetérthetünk King azon megállapításával, hogy a keret elsőrendű fontossággal bírt Eliade számára, és még akkor is fenntartotta azt, ha a behelyezett, a történelemből származó (történeti) adatok – annak érdekében, hogy a keretbe illeszkedhessenek –, el is veszítették azt a történeti kontextust, amelyből származtak.¹⁴

Ahogy ismeretes, Eliade munkásságának egyik központi fogalma a hierofánia, amely kifejezés eleve paradoxont rejt, és talán oka lehet az Eliade módszerét jellemző kettősségnek is. A hierofánia ugyanis azt jelenti, hogy a szent (ami szükségképpen ahistorikus és örökkévaló) megnyilatkozik illetve testet ölt a profán (azaz historikus és múlandó) világban.¹⁵ Egy-egy vallás a szent megnyilatkozásai mentén írható le. A vallások története tehát tulajdonképpen a szent megnyilatkozásaira adott emberi válaszok története. Ezek a válaszok szükségszerűen különbözőek lesznek, ugyanis a történeti miliő, amelyben megszületnek, mindig más. És ez a másság jellemzi a szentről alkotott fogalmakat is, amely szent 'objektív' létezéséről a teológia hivatott értekezni, de sem a vallástörténet, sem a vallásfenomenológia nem. A szent maga mindeközben ugyanaz marad. Ha visszahelyettesítünk a fentebb megfogalmazott szerepekbe, akkor azt mondhatjuk, hogy a vallástörténész ezeknek a különböző válaszoknak a leírására és megértésére törekszik. A vallásfenomenológus a vallástörténeti adatokhoz képest, az adatok rendszerezése érdekében pedig megalkot egy vallási kategória-rendszert, és ettől válik a dolog jelenséggé a számára. Ilyen módon a szent mint következetesen alkalmazott attribútumok által leírható jelen-

¹² King, Ursula: Historical and phenomenological approaches. In: Frank Whaling (ed.) *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Mouton de Gruyter, 1995. 123.

¹³ Ibid. 123-124.

¹⁴ Ibid. 124.

¹⁵ Ricketts, 24.

ség lesz fontos. Mi magunk kevésbé hiszünk abban, hogy a szent mint olyan önmagában, azaz konkrét megnyilvánulásainak ismerete nélkül tudományosan, és ezt fontos hangsúlyozni, (vallásos tapasztalat útján ugyanis feltehetően igen) megismerhető, ilyen módon módszertani szempontból értelmetlennek tűnik a vallásfenomenológia és a vallástörténet szétválasztása. A jelenség lényege ugyanis épp abban áll, ami annak megnyilvánulásai formáiban közös.

Eliade módszere olyan, mintha egy kört akarna bezárni. Fenomenológusként az Otto-féle szent fogalmat kívánja érvényesíteni vallástörténetési módszerekkel. És mivel a szent fogalma számos vallástörténeti momentum leírására alkalmasnak bizonyult számára, igazolva látta a fogalom létjogosultságát. És mivel a szent különféle megnyilvánulási formái megtapasztalhatók voltak, így bizonyítottnak tekinthető annak létezése is – immáron az Eliade által tudományosnak nevezett alapon. Egészen pontosan, ezt az alapot nevezi Eliade tudományosnak.

A módszertani dilemmákat tovább elemezve meg kell jegyeznünk, hogy a vallástudomány művelői alapvetően kétféle hagyományt követnek: az induktív empiricizmus angol-amerikai hagyományát, amelyet a természettudományoktól kölcsönöztek, illetve a deduktív okfejtés francia hagyományát, amely egy modellt, illetve paradigmát vesz alapul, és azért gyűjt adatokat, hogy ezt a modellt, illetve paradigmát igazolni tudja. Eliade egyértelműen ez utóbbi hagyomány elveit követi, ám meg kell jegyeznünk, hogy paradigmája, amelyet igazolni kíván, sem nem teológia, sem pedig ontológia, amely a végső igazságot megmagyarázni hivatott, hanem egy maga Eliade által alkotott rendszer, amely a megismerést szolgálja, azaz a megismerés eszköze Eliade számára.¹⁶ Következő kérdés, hogy miért van vajon szüksége Eliadének erre a megismerésre és arra a válaszra, amelyet reményei szerint a megismerés jutalmaként megkap.

Eliade egyik kiindulópontja, a modern ember egzisztenciális válsága a korszak nagy filozófusait is foglalkoztatta. Az erre a problémára adandó válasz illetve megoldás értelemszerűen a filozófia feladata lenne. Ha Eliade írásait vesszük sorra, azt láthatjuk, hogy az úgynevezett romániai korszak idején (azaz 1945-ig) született alkotásai személyes hangvételűek, elsősorban újságcikkek, életrajzi jellegű, illetve irodalmi

¹⁶ Dudley, Guilford: Mircea Eliade as the 'Anti-Historian' of Religions. In: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. XLIV/2. (1976). 345-359. ; 358.

írások, amelyek román nyelven születtek, így a nemzetközi tudomány számára korlátozott mértékben hozzáférhetőek. Ezekben az írásokban Eliade egyfajta személyes vallást, életfilozófiát fogalmazott meg, irodalmi hősei pedig ezeknek keresői és beteljesítői. Mindazonáltal fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy a későbbiekben, illetve tudományos munkáival kapcsolatosan Eliade igyekszik elhallgatni az efféle személyes nézeteit, és tartózkodik a hitét és filozófiáját érintő megnyilatkozásoktól. Jó példa erre a már idézett beszélgetése Claude-Henri Rocquet-tel, amelyben a következőképpen nyilatkozik:

*'Már rég eldöntöttem, hogy diszkréten tartózkodni fogok attól, hogy arról beszéljek, én magam személyesen miben hiszek, illetve nem hiszek. Egész életemben azon iparkodtam, hogy megértsem azokat, akik valamilyen dologban hisznek: a sámánt, a jógit, az ausztráliai bennszülötteket ugyanúgy, ahogyan a nagy szenteket – Eckhart mestert vagy Assisi Szent Ferencet. A kérdését tehát vallástörténészként fogom megválaszolni...'*¹⁷

Bár Eliade szemérmes volt világnézeti kérdésekben, kultúrtörténeti ontológiája rámutat arra a meggyőződésére, amely Románia kortárs nemzeti identitást megalapozni kívánó mozgalmaihoz közel vitte, és amely közelségről az Egyesült Államokban is diszkrécioja miatt hallgatott, nem pedig azért mert megváltoztatta volna felfogását.

A különbségtétel tehát egyértelmű: Eliade önmaga számára is más mint magánember és más mit vallástörténész. Ennek oka egész egyszerűen az lehet, hogy a Chicago-i egyetem vallástudományi tanszékének vezetőjeként Eliade feltehetően kényelmetlenül érezhette volna magát, ha nyilvánosan azonosulnia kellett volna ifjúkori nézeteivel, amelyek nem utolsósorban a romániai nacionalizmust, fasizmust, a Vaszgárdát, a diktatúrát érintették, egészen pontosan pedig szimpatizáltak is velük. Ez a felvetés átvezet az Eliadével kapcsolatos kérdések egy újabb csoportjába.

TUDOMÁNYOS NÉZET ÉS SZEMÉLYES HITVALLÁS

Felmerül tehát a kérdés, hogy van-e különbség, illetve kell-e különbséget tennünk Eliade mint magánember és Eliade mint vallástu-

¹⁷ Dudley, Guilford: Mircea Eliade as the 'Anti-Historian' of Religions. In: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. XLIV/2. (1976). 345-359. ; 358.

dománnyal foglalkozó tudós között. Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy Eliade rendkívül termékeny író volt. Ha csupán az Indiából való visszatérése utáni két évet tekintjük, publikációinak száma több mint 250 volt ez alatt az idő alatt. A hatalmas életmű, amelynek nagy része csupán román nyelven hozzáférhető, tulajdonképpen a szelekció lehetőségét nyújtotta az Eliade életművét magyarázók számára; ezért is lehetséges, hogy számos egymásnak ellentmondó, egymással szembenálló magyarázat született ezzel kapcsolatosan.¹⁸

Mivel az életmű egy jelentős része Eliade mint magánember tollából született, személyes véleményt és hitet közöl, felmerül a kérdés, hogy vajon mennyire szükséges vagy akár mennyire kötelező ezeket az írásokat figyelembe venni vagy akár figyelmen kívül hagyni Eliade tudományos munkásságának értékelésekor.

Mac Linscott Ricketts¹⁹ – Eliade tanítványaként azt a célt tűzte maga elé, hogy mesterének 1945 előtti összes írását összegyűjti és lefordítja²⁰ – azt vallja, hogy Eliade romániai gyökereinek ismerete elengedhetetlenül fontos Eliade vallástudományi munkásságának megértéséhez. Carl Olson is amellet érvel, hogy Eliade tudományos munkássága szorosan kapcsolódik saját személyes belső kereséséhez, amellyel a világban a 'jelentést' kereste. Tudományos írásainak megértéséhez elengedhetetlenül fontos Eliade saját belső motivációinak megértése, amelyeknek középpontjában a középpont szimbolikája áll.²¹ David Cave úgy véli, Eliade élete, irodalmi művei és tudományos alkotásai mind egy teljes egységet képeznek. Az 'új humanizmus' amit hirdetett, egyfajta spirituális, humanista megközelítése a teljességnek, amelynek megismerése annak lehetőségét hordozza magában, hogy az emberi lét minősége maga is megváltozzon – ugyan-

¹⁸ Allen, Douglas: Recent Defenders of Eliade: A Critical Evaluation. In: *Religion* Vol. XXIV

¹⁹ Eliade mindenképpen első számú szakértőjének tekinthető tudós, aki a Louisburg College emeritusz professzora.

²⁰ A gyűjtemény két kötetben látott napvilágot: Ricketts, Mac Linscott: *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907–1945*. 2 vols. Boulder, CO. East European Monographs. No. 288, 1988.

²¹ Olson, Carl: *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*. New York. St. Martin's Press, 1992.

is felismerhetővé válik, hogy minden ember és kultúra a teljességhez való viszonyában érthető és értelmezhető.²²

Eliade személyes motivációi és paradigmája szigorúan tekintve tulajdonképpen szubjektivizmus, ami eleve szembenáll a tudományos-sággal, hiszen, attól tekintünk valamit tudományosnak, hogy bizonyos értelemben objektív.²³ Figyelembe kell-e tehát vennünk Eliade mint magánember nézeteit, politikai hovatartozását akkor, amikor tudományos munkásságáról kívánunk véleményt formálni? Sokan, akik Eliadéról írtak, fontos szerepet tulajdonítottak magánéletének, a romániai politikai életben való részvételének, és Eliade értékelésekor ezek a szempontok állnak ítéleteik középpontjában.²⁴ Ugyanakkor, ha Eliade szerepét a vallástudomány mint tudomány történetében kívánjuk meghatározni, és keressük, hogyan és mi módon járult hozzá Eliade a vallástudomány fejlődéséhez, akkor mindenekelőtt vallástudományi tárgyú munkáit kell ennek az értékelésnek a tárgyává tenni. Utóbbi esetben tartózkodnunk kell attól, hogy más jellegű írásait ezekkel osszemoszuk. A fentiekben ismertetett vélemények, amelyek – fontos megjegyeznünk, az Eliadét védelmezők véleményei – mindazonáltal pontosan azt hangsúlyozzák, hogy Eliade tudományos munkássága nem érthető meg Eliade mint magánember munkásságának ismerete és megértése nélkül. Ezáltal azonban egyidejűleg egy olyan támadási felületet képeznek Eliade életművén, amelynek alapja semmiképpen sem tekinthető úgy-mond tudományosnak. Egyértelműen helytelennek tűnik ugyanis Eliade munkásságát politikai és ideológiai alapokon megítélni. Eliade magánéletének minél tökéletesebb ismerete semmiképpen sem jelenti Eliade tudományos munkásságának mélyebb ismeretét, és nem magya-

²² Cave, David: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York, Oxford University Press, 1993.

²³ Az objektivitás kérdéséhez lásd Ninian Smart egy szellemes eszmefuttatását: Smart, N.: The scientific study of religion in its plurality. In: Frank Whaling (ed.) *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Mouton de Gruyter, 1995. pp. 177-190. 181.

²⁴ Berger, Adriana: Fascism and religion in Romania. In: *Annals of Scholarship* 6 (1989). 455-65.

Berger, Adriana: Mircea Eliade: Romanian fascism and the history of religions in the United States. In: Nancy Harrowitz (ed.) *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*. Philadelphia. Temple University Press, 1994. 51-74.

ráz meg minden szimbólumot, amelyekre Eliade az elméleteit építette. Akik ezeket az ismereteket magyarázatnak tekintik, a redukcionizmus hibájába esnek.²⁵

A másik megoldás, hogy Eliade munkásságát teljesen leválasztjuk Eliade magánéletéről és nézeteiről, és írásait csupán önmagukban tekintjük, szintén nem tűnik helyesnek. Nem vonatkoztathatunk el teljes mértékben attól a történelmi környezettől, amelyben Eliade létezett, ugyanis ez direkt vagy indirekt módon természetesen hatással volt nemcsak személyes, hanem tudományos irányultságának formálódására is, ilyen módon pedig ennek a történelmi környezetnek, illetve az ennek hatására formálódó nézeteknek és világnézetnek a feltárása mindenképpen hasznos lehet az Eliade munkásságát kutatók és megérteni akarók számára. Mindezek ismerete hozzásegíthet minket ahhoz, hogy Eliade tudományosként számontartott művei, illetve interpretációi között is különbséget tudjunk tenni azok színvonalát vagy épp tartalmának relevanciáját illetően.²⁶

Azt mindenképp el kell ismernünk, hogy Eliade tudományos küldetéstudatában a nemzeti identitás szolgálata alighanem fontos szerepet játszott, úgy, ahogyan a pre-modernből a modernbe való átmenet kérdései is motiválták.²⁷ Ugyanakkor fontos tudatosítanunk, hogy a nemzeti identitáskeresés kérdésköre a második világháború áldozata lett, sőt a későbbiekben tabuként kezelték. Ugyanakkor, a Kelet-Közép-Európa országaiban lezajlott rendszerváltási folyamatok újra előhozták ezt a problémát, és talán lehet némi összefüggés a reneszánszát élő nemzeti identitás keresés és aközött a tény között, hogy a rendszerváltást követően Eliade munkái sorra jelentek meg magyar fordításban.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Eliade számára a vallástudomány eszköz, a vallástörténésznek küldetése van ebben a nyugati világban, amely a modernizáció során elszakadt a szenttől, a benne élő embert megbéklyózta, életét pedig profánná alacsonyította. Mindenképpen fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy nem maga szent és a profán fogalom problematikus ebben e kérdésben, hanem az, hogy ezekhez értékítéletek

²⁵ Allen, Douglas: i.m. 346.

²⁶ Ibid. 347.

²⁷ Ezzel a problémával küzdött E. Troeltsch, Romano Guardini és számos más tudós.

is kapcsolódnak. Ennek értelmében a profán ugyanis egyértelműen alacsonyabb rendű mint a szent, nem pusztán egy komplementer fogalom.

Ha a vallástudomány mai helyzetét vizsgáljuk, azt látjuk, hogy van egy általános bizonytalanság, amely nem csupán a vallástudomány által vizsgált illetve vizsgálendő témákat, tárgyköröket érinti, hanem az intézményes kereteket is, egészen pontosan az egyetemi illetve főiskolai tanszékeket. Mindemellett a vallásszociológia világszerte egyre népszerűbbé vált, és olyan kutatási területeket hódított el, amelyek eredetileg a vallástudomány tárgykörébe tartozhattak. Ezen nehézségek oka többféle lehet, de nem utolsósorban szerepet játszik bennük a mai vallástudósok közötti általános konszenzus, egy közös elméleti mag és a világosan körvonalazott célok és kutatási területek hiánya. Mindenképpen szükség lenne tehát egy paradigmaváltásra a vallástudományban ahhoz, hogy valamiféle egyiséget lehessen teremteni a tudományon belül. A paradigmakeresés természetesen nem új jelenség. Az ezt érintő, egyre erősödő módszertani vita már az 1960-as, 70-es években elkezdődött, és azóta is tart. Ha Eliade szempontjából vizsgáljuk a folyamatot, a kérdés úgy is felmerülhet, hogy Eliade rendszere vajon mennyire lehet, ha egyáltalán lehet, alkalmas arra, hogy ez a rendszer a további kutatások keretéül szolgáljon.²⁸

ELIADE UTÁN

Eliade és az őt megelőző valláskutatási hagyomány elsősorban az archaikus, távoli földek vallásai iránt érdeklődött, annak a korszellemnek megfelelően, amelyben alkotott. A korszellem azonban mára jelentősen megváltozott. Frank Whaling 1995-ben írt tanulmányában hét olyan fejleményt illetve trendet említ, amelyek jelentős hatással lehettek és lehetnek a vallástudomány további alakulására.²⁹ Ezek

²⁸ Ehhez a kérdéskörhöz lásd Dudley III, G.: *Religion on Trial. Mircea Eliade and his Critics*. Philadelphia. Temple University Press, 1977. Dudley e munkájában amellet érvel, hogy Eliade elméletének továbbgondolásával el lehetne jutni egy, a további vallástudományi kutatás számára alkalmas kerethez.

²⁹ Whaling, Frank: Introduction. In: Frank Whaling (ed.) *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Mouton de Gruyter, 1995. 1-41.

közül azt a kettőt emeljük most ki, amelyek az Eliade helyzetét érintő problémakörhöz kapcsolhatók.

Az egyik szerint a spiritualitás és a vallásos élmények iránt megnövekedett érdeklődés egyre több kutatást motiválhat, amelyek azonban a témából fakadóan szükségszerűen empirikus jellegűek kell hogy legyenek. A másik fontos változás abban rejlik, hogy a globalizációs folyamatok a vallásokban is visszatükröződnek. Ennek következményeként felmerül egy ún. globális teológia illetve vallás lehetősége, amely túlmutat a teológia és a valláskutatás hagyományos keretein, és egy olyan általános kategória-rendszer kialakítását, amely egyetemes érvényű lehet, és nem veszik el a részletekben.³⁰ Ebben a folyamatban a vallástudomány egyrészt egyre közelebb kerül a társadalomtudományokhoz, másrészt egyfajta integrációs szerepet is kap, és jövőjének sikere tulajdonképpen azon áll vagy bukik, hogy mennyire tud alkalmazkodni ezekhez az új trendekhez. Az integrációs szerep ezesetben azt jelenti, hogy a vallástudománynak fel kellene vállalnia egy küldetést, mely szerint a mai, élő vallásokat illetve vallási jelenségeket egy tágabb, társadalmi, kulturális kontextusba helyezve vizsgálja és magyarázza. Mindenképpen egyetérthetünk J. Waardenburg azon megállapításával (amelyet 1978-ban tett!), miszerint 'a vallástudomány jövője nagymértékben függ attól, hogy milyen jellegű problémákkal és kérdésekkel kíván foglalkozni'³¹, és egyúttal megállapításának időszerűségét is hangsúlyozni kívánjuk.

A vallástudomány történetében a hagyományos Religionswissenschaft gyakorlata és módszerei arra épültek, hogy nagy mennyiségű, elsősorban történeti adatok gyűljenek össze, amelyeket majd a vallástudomány felhasználhat. Ezt a leíró, tényszerű megközelítést fokozatosan felváltotta, illetve kiszorítani igyekezett a fenomenológia. Eliade maga tulajdonképpen a két folyamat határán áll, ezért is jellemzi annyira a kettősség a munkáját. Míg ugyan a hagyományos módszert követve, hihetetlen mennyiségű anyagot gyűjtött össze, ráébredt arra is, hogy ezt lehetetlen valamiféle hermeneutika, illetve elméleti keret nélkül

³⁰ Ibid. 35-37.

³¹ Waardenburg, J.: Religionswissenschaft New Style. Some Thoughts and Afterthoughts. In: *Annual Review of the Social Science of Religion* 2 (1978). 189-220.

rendszerezni, ilyen módon pedig megérteni is.³² Eliade kerete elsősorban a megértést hivatott szolgálni. Ebből az az igen fontos következtetés adódik, miszerint valójában a keret kialakításának szempontjai azok, amelyek ma is az Eliade körüli viták kereszttüzében állnak, nem pedig maga a keret. A keret kialakításának szempontjai szükségképpen nem mentesülhetnek a szubjektivizmus alól, és annak a kornak a sajátosságaitól sem, amelyben a keret létrehozója élt és alkotott. Ezen a ponton visszatérhetünk ahhoz a kérdéskörhöz, melyben azt vizsgáltuk, vajon mennyire fontos annak a háttérnek az ismerete, amelyből Eliade származott. Ha a háttér ismerete azt a hamis érzetet kelti bennünk, hogy ezáltal megismertük magát Eliadét, illetve munkáit is, és a háttér ismeretét vitás kérdések magyarázatául használjuk fel, az semmiképp sem helyes. Mindazonáltal, ha megítélésünkben igazságosak szeretnénk maradni, mindenképp fontos ismernünk azt a társadalmi közeget, amely Eliade bizonyos nézeteinek alakulását motiválhatta. Írásairól és munkásságáról csakis így alkotható viszonylag objektív kép, és így válik lehetségessé az ideológia és a tudomány kettéválasztása műveiben.

Arra a kérdésre pedig, hogy mennyire alkalmas Eliade kerete arra, hogy a mai vallástudomány paradigmájául szolgáljon, nyilvánvalóan a következő válasz adható: Mivel a történelmi-társadalmi közeg, amely Eliade keretének alapjául és hátteréül szolgált, azóta jelentősen megváltozott és más irányokat követ, természetesen új keretre van szükség.

³² Erre a következtetésre jut tanulmányában Ursula King is. King: i.m. 164.

IRODALOM

- Allen, Douglas: Recent Defenders of Eliade: A Critical Evaluation. In: *Religion*. Vol. XXIV, 1994. 333-351.
- Baird, R.D.: *Category Formation and the History of Religions. Religion and Reason 1*. The Hague, Mouton, 1971.
- Berger, Adriana: Fascism and religion in Romania. In: *Annals of Scholarship* 6 (1989). 455-65.
- Berger, Adriana: Mircea Eliade: Romanian fascism and the history of religions in the United States. In: Nancy Harrowitz (ed.) *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*. Philadelphia. Temple University Press, 1994. 51-74.
- Cave, David: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York, Oxford University Press, 1993.
- Dudley III, G.: *Religion on Trial. Mircea Eliade and his Critics*. Philadelphia. Temple University Press, 1977.
- Dudley, Guilford: Mircea Eliade as the 'Anti-Historian' of Religions. In: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. XLIV No. 2. (1976). 345-359.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1996.
- Eliade, Mircea: *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henry Rocquet*. Trans. Derek Coltman. Chicago. University of Chicago Press, 1982.
- Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion*. New York, World Publishing Co., 1963.
- Eliade, Mircea: *A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái*. Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- King, Ursula: Historical and phenomenological approaches. In: Frank Whaling (ed.) *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Mouton de Gruyter, 1995. 41-176.
- Lincoln, Bruce: Rewriting the German War God: Georges Dumézil, politics and Scholarship in the late 1930s. In: *History of Religions*. Vol. 37. Number 3 (February 1998). The University of Chicago. 187-208.
- Máté-Tóth András: Vallástudomány és felsőoktatás. In: *Magyar Tudomány* 5 (1999).

- Máté-Tóth András, Porció Tibor: Vallástörténet és vallástudomány. In: *Vallástudományi Szemle*.
- Olson, Carl: *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*. New York. St. Martin's Press, 1992.
- Ricketts, Mac Linscott: In Defence of Eliade. In: *Religion*. Vol. III, 1973- Vol. IV, 1974. 13-34.
- Ricketts, Mac Linscott: *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907 – 1945*. 2 vols. Boulder, CO. East European Monographs. No. 288, 1988.
- Smart, Ninian: Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion. In: *Numen* Vol. XXV. Fasc. 2. 171-183.
- Smart, Ninian: The scientific study of religion in its plurality. In: Frank Whaling (ed.) *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Mouton de Gruyter, 1995. 177-190.
- Thieme, Paul: The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties. In: *Journal of the American Oriental Institute* 80 (1960). 301-17.
- Waardenburg, J.: Religionswissenschaft New Style. Some Thoughts and Afterthoughts. In: *Annual Review of the Social Science of Religion* 2 (1978). 189-220.
- Whaling, Frank: Introduction. In: Frank Whaling (ed.) *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Mouton de Gruyter, 1995. 1-41.

DALLOS EDINA

A SÁMÁNDOBOK RAJZAINAK ÉRTELMEZÉSÉHEZ

„A luganói Thyssen Galéria nemrég kiadott katalógusa szórakoztató példáját tartalmazza azoknak a baklövéseknek, amelyek az ikonográfia nem kellő ismerete idézhet elő. Egy 15. századból származó burgundiai Madonna lábainál Mózes térdepel az Égő csipkebokor, Mária szeplőtelen fogantatásának jól ismert szimbóluma előtt. A katalógus szerkesztője azonban nem értette meg a Mózes mögött látható cipők jelentését. Mózes ugyanis az Isteni Látomás iránti tiszteletből levetette cipőit, amit a katalógus összeállítója naívvul azzal magyaráz meg, hogy ezt a szobrot valószínűleg az egyik cipész cég rendelte meg.”

Réau (1997, 185)

A sámándobok rajzainak értelmezési lehetőségeire vonatkozó szakirodalom rengeteg olyan megállapítást tartalmaz, amelyek egymásnak tökéletesen ellentmondóak. Ezek egy része a rajzokon látható egy-egy képrészlet megnevezésére vonatkozik: az egyik szerző lovat lát a képen, a másik egy mitikus szarvast. A dobrajzok értelmezésének egyik legalapvetőbb problémája az, hogy sokszor nem tudjuk, hogy amit látunk, pontosan micsoda. Ha az ikonográfia Panofsky-féle értelmezési eljárásainak¹ keretében helyezzük el ezt a tényt, akkor azt mondhatjuk, hogy a sámándobok rajzainak értelmezése még a preikonografikus szint előtt megreked. Az adott képrészletnek tehát nem csak az értelmét / értelmezési lehetőségeit, de még mibenlétét sem ismerjük biztosan.

¹ Vö. pl.: Panofsky 1984.

Az ázsiai sámándobok rajzait eddig kétféle indíttatásból vizsgálták, egyrészt a samanizmus kutatás részproblémájaként, másfelől a szibériai népek etnogenezisének egyik lehetséges forrásaként. Ebben a cikkben az eddigi interpretációk problematikus pontjaira szeretném felhívni a figyelmet, valamint kétféle dobrajz-típust részletesebben megvizsgálva egy lehetséges komparatív vizsgálat első lépéseit és az ehhez szükséges, az eddigiektől eltérő megközelítési lehetőséget bemutatni.

A samanizmus kutatás a sámándob-rajzokon általában annak a világképnek az ábrázolását keresi, amelyet maga állított fel – leginkább a rítusok, kevésbé a vonatkozó szóbeli közlések alapján (ide értve a sámánénekeket, sámánokról szóló legendákat, a sámánok adatközlőként adott közléseit). Ez az értelmezési keret egyszerre túl tág és túl szűk – a képek „eszmejét” úgy adja meg, hogy a képek „tartalma” még nem tisztázott. Az ilyenfajta értelmezésekre két példát szeretnék felhozni.

„A dob bőrét díszítő rajzok minden tatár és lapp törzsre jellemzőek. Nagyon változatosak, bár mindig megtalálhatjuk a legfontosabb szimbólumokat, például a Világfát, a Napot és a Holdat, a Szívárványt stb. A dob valójában mikrokozmoszt alkot: demarkációs vonal választja el az Eget a Földtől, s bizonyos helyeken a Földet az Alvilágtól. A Világfát, tehát azt a szent nyírfát, amelyre a sámán fölhang, a lovat, az áldozati állatot, a sámán segítőszellemait, a Napot és a Holdat, amelyekhez égi utazása során elér, Erlik Khán Alvilágát (a Holtak Urának Hét fiával és Hét Leányával stb.), ahová a holtak birodalmába leszállva behatol – mindezeket az elemeket, amelyek mintegy összefoglalják a sámán útvonalát és kalandjait, ott találjuk a dobján ábrázolva. ... a dob egy mikrokozmoszt ábrázol, három övezetével – Ég, Föld, Alvilág – s, egyszersmind megmutatja azokat az eszközöket, amelyek jóvoltából a sámán megvalósítja a szintek eltörlését, és megteremti a kapcsolatot a fönti és a lenti világgal. Az áldozati nyírfá (= Világfa) képe, mint láttuk, valójában nem áll egyedül; a Szívárvánnyal is találkozhatunk: a sámán a Szívárványon megy föl a fönti szférákba.” (Elia-de 2002, 166–167.)

„A dobok külső és belső oldalán is talányos rajzok találhatók. Nem díszítések ezek, hanem jelentéssel bíró jelek, mégpedig a világkép meg-

jelenítésének ábrái. A festett jelek között a legfontosabbak a Nap, a Hold és a világfa jelképei, melyek így együtt kijelölik a világ közepét. Ez teljesen nyilvánvaló abból, hogy egymástól távol eső népeknél is a dob közepén kereszt alakú rajzok láthatók, melyek kijelölik a rituális eksztatikus utazás kiindulópontját. Ez az a pont, ahonnan a sámán az égbe tartó utazását megkezdheti, vagyis a dob nyitja meg a felemelkedés (esetleg az alvilágjárás) lehetőségét. Az áldozati szertartások fája is a világ közepén áll, ilyen értelemben az égitestekkel és a világ alsó és felső szférákra való felosztásával együtt ikonikus megjelenítése a világképnek. ... A dobokon lévő rajzokról megállapították, hogy mindnek megvolt a maga jelentősége a sámán kozmogónia kereteiben, mert a sámánok által tisztelt szellemalakokat ábrázolták leggyakrabban.” (Hoppál 2005, 218.)

A két idézet, amelyhez hasonló több is van a szakirodalomban, igen sok problémát vet fel. Nem is csak olyan apróbb részletekre gondoltunk, mint hogy egyáltalán nem található meg minden rajzon a nap, a hold vagy akár a világfa, még csak arra sem, hogy egy rajzon látható fát vajon miért kell mindenáron világfának neveznünk. Az egyik legérdekesebb kérdés talán az, hogy a sokat hangoztatott háromosztatú sámáni világkép mintha nem lenne tetten érhető a rajzokon.

A dobok ábráit részletesebben elemző tanulmányok szerzői (például Potapov, Ivanov, Dyrenkova) kísérletet tettek az egyes elemek értelmezésére. Nagyobb súlyt helyeztek a helyi hitvilágra vonatkozó feljegyzésekre is, valamint a helyi díszítőművészetből is próbáltak hasznosítható adatokat felhasználni (Anohin 2003, Potapov 1949, 1958, Ivanov 1955, 1978).

A szóbeli műfajok figyelembe vétele elengedhetetlen, de ezek soha nem feleltethetők meg teljesen a képi kifejezéseknek – a szöveg és a kép egymáshoz illesztése tehát e témakörben sem problémamentes. Külön nehézséget jelent az is, hogy sem a képek, sem a szóbeli műfajok nem mutatnak teljesen homogén képet.

A díszítőművészet segítségül hívása újabb kérdéseket vet fel, többek között azért, mert a dobok rajzait funkcionálisan nem tudjuk pontosan hová besorolni. Nem tudjuk, hogy a dobok rajzai díszítések-e vagy volt

valamilyen, a rítusokban betöltött szerepük. Nem tudjuk azt sem, hogy egy absztrakt világkép vagy egy történet (a sámán rituális utazásának története) az, amit a rajzon láthatunk. Ez a kétféle elképzelés a leggyakoribb a szakirodalomban, ráadásul sokszor úgy összefonódva, mintha a kettő azonos volna – azonos lehetne. Nem tudjuk továbbá azt sem, hogy a dobokon látható rajzok mennyire szóltak a „közönségnek” vagy mennyire a sámánnak – ezt két okból is igen fontos volna tisztázni, egyrészt azért, hogy tudjuk, mennyire kell egy-egy rajznak a közösség hitvilágában teljesen integrálnak lennie és ezzel összefüggésben másfelől pedig, hogy ezek a rajzok mennyire lehetnek egyediek és személyesek – azaz az adott sámánhoz kötődőek.

A helyszíneken gyűjtött olyan szóbeli közlések, amelyek kifejezetten a dobok rajzaira vonatkoznak, megint érdekes tanulságokkal szolgálnak, egymásnak sokszor ellentmondanak. Itt kétféle mögöttes okkal is számolnunk kell. Egyrésztől a kérdező etnográfus olyan szóbeli interpretációt kér az adatközlőtől, ami az adatközlő számára teljesen idegen, hiszen egy szakrális–rituális eszköz képeinek szóbeli leírása már önmagában is egyfajta analízis. Ezzel összefüggésben azt is meg kell említenünk, hogy egy adott adatközlő és egy másik nem feltétlenül látja és gondolja ugyanazt – sőt egy adatközlő két évvel később esetleg más leírást ad az adott tárgyról.

Érintenünk kell még a szibériai sziklarajzok és a sámándobok rajzainak kérdését is, hiszen nem egy kutató gondolja úgy, hogy a kettő összefügg (Hoppál 1995 – további irodalommal). A sziklarajzok értelmezése azonban semmivel nem könnyíti meg a dobok rajzainak értelmezését – ezek egymás mellé helyezése egyébként inkább a szibériai samanizmus kialakulásának régiségét hivatott alátámasztani. Ugyanakkor természetesen érdekes kérdés, hogy lehet-e olyan hatást feltételezni, amely a sziklarajzok képi világának egy kései hatását mutatná. Bár értelmezhető a kétféle rajzstílus bizonyosfajta hasonlósága úgy is, hogy egyszerűen művészileg kezdetleges kifejezőmódokkal állunk szemben – de meg kell vallani, hogy már első ránézésre is van jól kitapintható különbség, mondjuk a szibériai és az ausztráliai sziklarajzok stílusai között. Ezzel a kérdéssel azonban nem foglalkozunk, hiszen a sámándob-rajzok értelmezéséhez nem igen visznek közelebb – csak a problémák számát sokszoroznánk meg vele.

AZ ALTÁJ KIZSI ÉS A TELEUT DOBOK RAJZAI

Részletesebb elemzésünkhöz két, egymáshoz területileg is, nyelvi-
leg is igen közelálló csoport, az Altáj hegységnél élő altáj kizsik és te-
leutok dobjainak összevetését választottuk. Nyelvi-
leg az altáj kizsik és a
teleut is az altaji (ojrot) nyelv² egy-egy déli nyelvjárása, a huszadik szá-
zad második feléig mindkét csoportra³ a nagyállattartó nomád életfor-
ma volt jellemző. Etnográfia-
lag a teleutok több ponton kapcsolatot
mutatnak az északibb török nyelvű (sór, hakasz) csoportokkal. A sa-
manizmus mindkét népcsoportnál jellemző volt még a 20. század első
harmadában⁴ is, ugyanakkor buddhista és keresztény hatásokról is tu-
dunk: a Dzsungár Birodalom részeként az altajiak nyugat-mongol köz-
vetítéssel kerültek kapcsolatba a buddhizmussal (17. század vége, 18.
század eleje), a pravoszláv térítés pedig már a 18. század végén megin-
dult (Potapov 1953).

Dyrenkova a szibériai történeti-etnográfiai Atlasz sámándobokra
vonatkozó fejezetének (Dyrenkova 1961) összeállításakor alapvetően
kétféle tényezőt vett figyelembe: a dobfogantyúk alakját és a rajzok jel-
legét. Ezek alapján három nagy szibériai területet különített el – ezek
közül a déli típus az, amely bennünket közelebről érdekel – ide tarto-
znak az altáj kizsik és teleut dobok. A két népcsoport dobrajzai, sőt dob-
jaik formája is jelentős eltéréseket mutatnak – nyelvi, életmódbeli és
kulturális közelségük ellenére. Míg az altáj kizsik kerek formájú dobo-
kat használtak, melynek fogantyúja antropomorf formájú, addig a te-
leut dob ovális alakú, fogantyúja orsó formájú. A dobok rajzai is tel-
jesen eltérőek, az altáj kizsik dobok rajzain dominánsan jelen van egy,
az egész rajz stuktúráját meghatározó, a fogantyúhoz hasonló antro-
pomorf alak (1, 3–5, 8–12. ábra). A teleut dobokon ilyen jellegű rajz

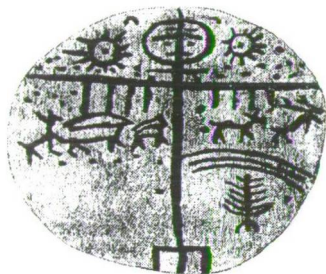
² Az altaji elnevezést egy nyelvcsaládra és egy nyelvre is használja a szak-
irodalom.

Az altaji (ojrot) nyelv a török nyelvek dél-szibériai csoportjába tartozik.

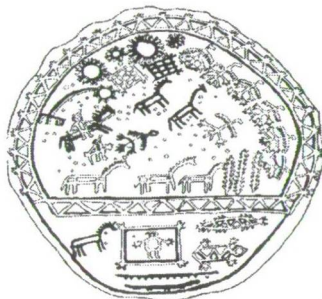
³ Az Altaj környéki népek, népcsoportok, törzsek, nemzetségek meghatározása
és rendszerezése igen problematikus, vö: Blum – Filippova 2007 (itt további
irodalommal).

⁴ Azokkal az újabb jelenségekkel, amik a neo-samanizmus tárgykörébe tarto-
znak, ebben az írásban egyáltalán nem foglalkozunk.

nincs, ugyanakkor a rajzok részletei, apróbb figurái is teljesen eltérőek (ennek bemutatására egy-egy jellemző, a szakirodalomban sokat hivatkozott dobrajz):



1. ábra altaji dob



2. ábra teleut dob

A következőkben először azokat a leírásokat foglaljuk össze, amelyek a helyi (sámánoktól és azok utódaitól gyűjtött) értelmezések alapján dolgoztak ki.

AZ ALTÁJ KIZSI DOBRAJZOK RÉSZLETEINEK (HELYI) ÉRTELMEZÉSE

A helyszíni gyűjtések alapján Anohin (2003, 151–154) és Potapov (1997) közlései⁵ alapján a rajzok különböző alakjaihoz hozzá tudunk rendelni egy-egy helyi megnevezést. Ezek, mint fentebb már említettük, nem feltétlenül jelentik „a megoldást”, de figyelmen kívül semmiképpen nem hagyhatjuk őket.⁶

⁵ Anohin 1910 – 1912-es gyűjtése a még működő sámánoktól, Potapové viszont a 30-as években (és később) már csak a betiltott, valaha samanizálóktól és azok utódaitól való.

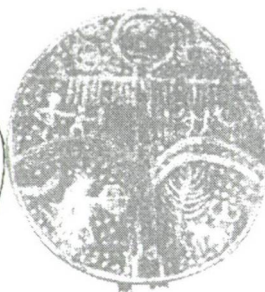
⁶ Érdemes itt megemlíteni azt, hogy egy-egy megnevezés, nem feltétlenül idegen, analitikus eljárás eredménye, hiszen tudjuk, hogy a dobrajzokat nem maguk a sámánok rajzolták, hanem valaki, aki „tudott rajzolni”. A rajzokat viszont több leírás szerint a rajzoló a sámán útmutatásai szerint készítette el. Ezek az útmutatások szóbeli közlések voltak, tehát a sámán *megfogalmazta*, hogy mi, és hogyan legyen a rajzon. Olyan esetekről is tudunk, ahol a dob-

A dobok elülső részén az antropomorf ábra kétféle megnevezését is adják, eszerint ez az *ēzi* 'gazda', illetve az *ozo kam* az elhalt sámán (Ano-hin értelmezésében a kettő azonos, a 'gazdá'-t olyan szellemnek írja le, aki a sámánt irányítja – és maga is egykor sámán volt). Ugyanezen a két néven szerepel az a kisebb, szintén ember-alakú figura, amely a dob legalsó részében a nagyobb figura alsó, kettéágazó kis részletében van elhelyezve (és nem minden dobon látható). Az égitestek közül a Nap, a Hold és csillagok találhatók a felső mezőkben, bár van olyan dobrajz is, amin a csillagok az alsó két mezőben is fellelhetők.

A három, négy, vagy öt ívelt vonal a szivárvány, amely az emberalak bordáit alkotja. Több dobon előfordul annak a nyírfának az ábrázolása, amelyhez az áldozati állatot hozzákötik – néha az áldozati állat is látható a rajzon. További ábrázolás a cirbolyafenyő és a mellette álló szarvas – a dob a bronzsárkányra, bőre a maralszarvas bőréből készült.



3. ábra



4. ábra



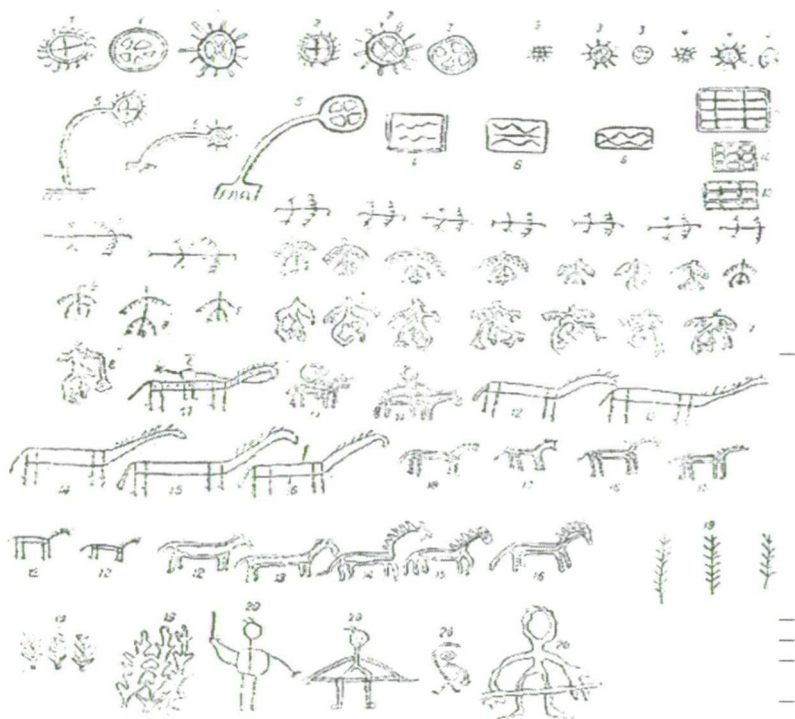
5. ábra

Az áldozati állattal és a nyírfával szemben gyakran a sámán alakja áll, köpenyében és szalagos fejdíszével, kezében dobbal. Jellemző alakja még a doboknak a *pura / bura*, amely a mennydörgéskor keletkező háromszarvú mitikus állat.

rajzot egyszerűen átmásoltatták az új dobra. Azt is meg kell azonban jegyezni, hogy a gyűjtött helyi értelmezéseket a gyűjtő etnográfusok mindig feldolgozták és nem jelölték pontosan, hogy mi az, amit hallottak és mi az, amit ez alapján maguk gondoltak a képek és a hallottak alapján.

A TELEUT DOBRAJZOK RÉSZLETEINEK (HELYI) ÉRTELMEZÉSE

A legrészletesebb leírást erről Dyrenkova adta, cikkéből a vonatkozó ábrákat (Dyrenkova 1949, 110–111) azért idézzük, mert megkönnyíti az ábrák és a megnevezések egymás mellé illesztését. Meg kell jelezni, hogy ez a leírás is későbbi.



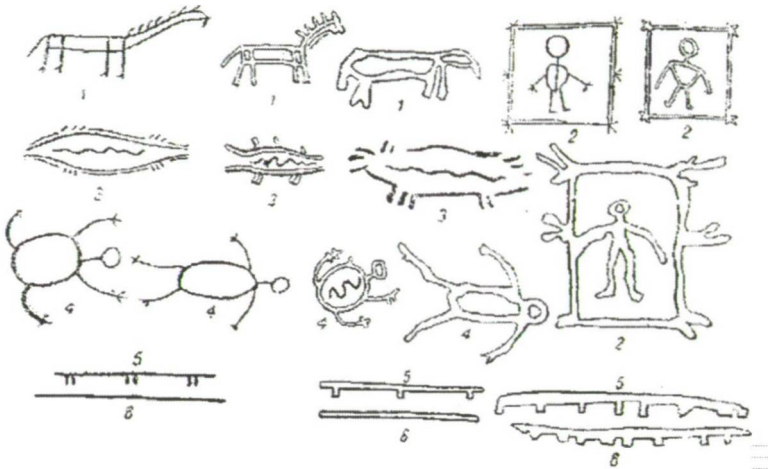
Ezek az ábrák a kereten belül helyezkednek el, Dyrenkova (illetve adatközlői) szerint jelentésük:⁷

1. Nap; 2. Hold; 3. Esthajnalszallag; 4. Vacsoraszallag; 5. szívárvány (amelynek felső része a Naphoz, alsó része a földhöz ér); 6. Négyszög

⁷ Érdemes itt megemlíteni azt, hogy egy-egy megnevezés nem feltétlenül idegen, analitikus eljárás eredménye, hiszen tudjuk, hogy a dobrajzokat nem maguk a sámánok készítették.

/ Fehér Ülgen írása; 7. hét madár (lehet nyolc is); 8. rézkarmú fekete madár; 9. kilenc madár (felderítő, akik a sámán előtt repülnek); 10. hálós; 11–18. bura (olyan ló, amelyen Ülgen, de maga a sámán – illetve lelke – is „utazik”); 19. három vas vörösfenyő / három dús nyírfa / három lépcső; 20. a sámán védői / Ülgen egyik fia

A keretes kép alatti ábrák és jelentésük:



7. ábra

1. apánk fekete burája; 2. az ég ajtaja és az ajtó öre; 3. pej [színű] hal; 4. béka; 5. kígyó (kezekkel és lábakkal; megvédi a sámánt utazása során a rossz lelkektől); 6. fekete csík / föld.

A KÉTFÉLE RAJZTÍPUS LEÍRÁSA ÉS ÖSSZEVETÉSE

A dobrajzok értelmezésének két legjellemzőbb problémája, hogy nem minden esetben tudjuk, hogy az adott képrészletek mit ábrázolnak pontosan, így a kép tartalma sem állapítható meg biztosan – ugyanakkor a képek egészének tartalom mögötti eszméjét mintha mégis sejteni vélénk. A következőkben olyan, egyelőre teljességében még nem kidolgozott interpretációs módot szeretnék bemutatni, ami ezt az ellentmondást

– legalább részben – megpróbálja feloldani. Ez egy olyan első lépés, ami sok részletprobléma megoldását (egyelőre) meg sem kíséri.

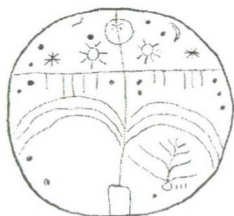
Az altáj kizsi dobok rajzát egy antropomorf figurával négy részre osztják. A rajz két alapvető tengelye egy vertikálisan felező és egy horizontálisan kettéosztó (de nem felező) vonal. A kétszer két osztás alapvetően egy fent : lent és egy bal : jobb mezőt alkot. Az eddigi értelmezések ragaszkodtak ahhoz az elképzeléshez, hogy a két fenti rész a nap és a hold mezője, azt is tudni vélik többen, hogy (az amúgy egyforma módon ábrázolt) égitestek közül a bal oldali a nap és jobb oldali a hold. Ezzel szemben úgy látom, hogy a fenti bal és jobb mezőben szembetűnő a szimmetria vagy a szimmetriára törekvés. Sőt ez a kétféle, bal és jobb felső mező nem csak szimmetrikus: a felező tengely tulajdonképpen egy tükörtengelynek tűnik – a két oldali mező egymásnak leginkább tükörképe.



8. ábra



9. ábra



10. ábra



11. ábra



12. ábra

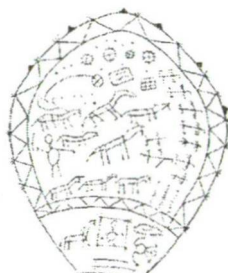
A két oldal alsó mezőinek ábrái között vannak azonosságok (például a horizontális vonalról lefelé húzott vonalak, a rajzok egy részén mindkét oldalon megjelenő borda vagy szivárvány), azonban szembetűnő, hogy ezek száma kevesebb, mint a nem azonos elemek száma, a dobok többségén tehát az alsó mezőben a bal : jobb oldalak ábrázolásai jellemzően eltérőek.

Ha a szivárványvonalak nem mind a két oldalon jelennek meg, akkor csak a jobb oldalon láthatók (nincs olyan rajz, ahol csak a bal oldalra rajzolták volna a szivárvány / borda vonalakat). Egy dobrajz kivételével (11. ábra)⁸ a fa ábrázolás is mindig a jobb oldalra kerül, a hosszú- (és sokszor három-) szarvú bura rajzok pedig a bal oldalon jellemzőek. A dobját tartó sámán, ha ábrázolják a képen, szintén a bal oldalra kerül.

A teleut dobok rajzai nem fedik az egész dobfelületet. A rajzok jellemzően egy keretes és egy kereten kívüli mezőt foglalnak el. A kereten belüli rész zsúfoltabb, jellemző, hogy egy-egy ábra (ló-, madár-, emberféle alakok, fák) megtöbbszörözötten szerepelnek. Vannak a kereten belül olyan ábrák, amelyek a keret mentén, mintegy a keretet megerősítve félkörben vagy a félkör felének mentén helyezkednek el (ilyen alak lehet a ló vagy az a forma, amit madárnak nevez leggyakrabban a szakirodalom)



13. ábra



14. ábra

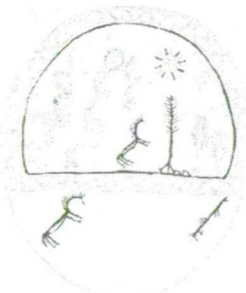
– érdemes itt megemlíteni, hogy az ilyen keret menti alakok sora soha nem antropomorf formákból, és nem is fa-félékből állnak. A kereten belüli ábrák elhelyezése viszonylag állandó: az égitestek és a rácsos négyszö-

⁸ Ennek a dobnek az ábrázolása több ponton eltér a többi altáj kizsi dobrajzétól.

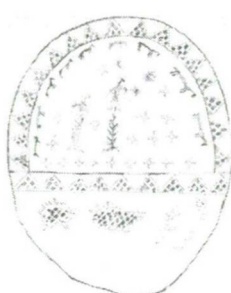
gek fentebb, az emberalakok jellemzően a baloldalon lent láthatók, míg a három fa mindig a jobb oldalon.



15. ábra



16. ábra



17. ábra

A kereten kívüli rajz mindig a keretes kép alatt helyezkedik el. A kereten kívüli ábrák között állatok és antropomorf figura is található, utóbbi mindig négyszögletű keretben. Az állatalakok között kétéltűek és hüllők (béka, kígyó) és beazonosíthatatlan zoomorf alakok is előfordulnak. Azokon a dobrajzokon, ahol a lenti, kereten kívüli részen ló is látható, az mindig a bal oldalon, ha van keretes antropomorf figura, az középen, a béka jellegű alak pedig mindig a jobb oldalon helyezkedik el.

A bal – jobb megkülönböztetése az altáj kizsi dobokon sokkal dominánsabb, de a teleut dobok nagy részénél is jelen van. Mind az altáj kizsi, mind a teleut rajzokra jellemző, hogy az alakok (akár antropomorf, akár zoomorf), ha nem szembe, akkor mindig jobb oldalra néznek, azok az állatábrázolások pedig, amelyek mozgást jelenítenek meg (ilyenek az altáj kizsi rajzokon jellemzőek), szintén mindig balról jobbra mozognak. A fent : lent oppozíció megint csak az altáj kizsi dobokon jellemzőbb, a teleut dobokon ezzel szemben markánsan jelen van egy belső : külső megkülönböztetés.

A kétféle dobrajz alapvető különbségei azért is figyelemre méltóak, mert két, nyelvüket és kultúrájukat (ide értve a hiedelemrendszert is) tekintve igen közelálló csoportról van szó. Ez az éles különbség nyilván nem egyetlen tényezőre vezethető vissza, a dobrajzokkal kapcsolatban azonban talán egy hipotézis megfogalmazására lehetőséget ad.

Az altáj kizsi dobokon inkább egy világkép megfogalmazását látjuk: ez egy kétszer két osztatú világkép, amelyet a fent : lent és a bal : jobb megkülönböztetésével ábrázolnak. A felső (égi) szféra rajzai a bal és a jobb oldal között nem mutatnak különbséget, viszont a kettőt egymás tükörképének ábrázolják. A bal és a jobb alsó mezők között mint ha egy e világ : másik világ megoszlás lenne, a jobb oldalon a számunkra ismert világ képei jelennek meg: a fa, a szivárvány, az áldozati állat. A baloldalon ezzel szemben a mitikus állat, a dobjával éppen útján lévő sámán képe a másik világot jelölheti.

A teleut dobokon sok azonos alak, a kereten belüli zsúfolt kép és a kereten kívüli, a valahonnan valahová átlépés (és az ehhez segítők) ábrái láthatók. Ez az alsó, kereten kívüli rész a felső, keretes képbe való betekintésként (is) értelmezhető. A teleut dobok tehát nem valamilyen teljes világképet fogalmaznak meg, sokkal inkább magát a sámáni utazást. A keretben elhelyezett rajzok – bár a teleut adatközlők szerint az égi világot ábrázolják – mégis sokkal inkább az evilági állatokra és emberekre emlékeztetnek, mint a kereten kívüli, leginkább az átmenettel kapcsolatos ábrák.

Az általunk felhasznált dobrajzokat a következő kiadványokból vettük át:

- 1, 3, 5. Anohin 2003, 150–157;
2. Diószegi 1970, 181;
4. Potapov 1997, 116.
11. Ivanov 1955, 36. kép
- 13–14. Dyrenkova 1949, 109.
15. Potapov 1949, 192.
- 16–17. Ivanov 1955, 253.

IRODALOM

- Anohin, A. V.: Az altaji török samanizmus. In: Molnár Ádám (szerk): *A sámánhit emlékei. Török népek*. Balassi Kiadó, Budapest, 2003. 110–158.
- Blum, Alain – Filippova, Elena: *Ethnic group, Nationality, or Clan: Rival Identities?* www.eawarn.ru/EN/pub/Rojects/EthnoCensus/Altai-ASN-en.htm 2007.
- Diószegi Vilmos: A baraba törökök iszlám előtti samanizmusa és etnogenetikai tanulságai. In: *Népi kultúra – népi társadalom* IV. 1970. 161–241.
- Dyrenkova, N. P.: Materialy po šamanstvu u teleutov. In: *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii* X. 1949. 107–190.
- Eliade, Mircea: *A samanizmus. Az extázis ősi technikái*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- Hoppál Mihály: *Sámánok. Lelkek és jelképek*. Helikon Kiadó, Budapest, 1994.
- Hoppál Mihály: Performing Shamanism in Siberian Rock Art. In: Taegon Kim – Mihály Hoppál (Ed.). *Shamanism in Performing Arts*. (Bibliotheca Shamanistica. Vol. 1.) 1995.
- Hoppál Mihály: *Sámánok Euráziában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2005.
- Ivanov, S. V.: K voprosu o značenii izobraženij na starinnyh predmetah kul'ta u narodov Sajano-Altajskogo nagor'ja. In: *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii* XVI. 1955.
- Ivanov, S. V.: Some Aspects of the Study of Siberian Shamanism. In: Vilmos Diószegi– Mihály Hoppál (Eds.): *Shamanism in Siberia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978. 19–25.
- Panofsky, Erwin: *A jelentés a vizuális művészetekben*. Budapest, 1984.
- Potapov, L. P.: Buben teleutszkoj šamanki i ego risunki. In: *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii* X. 1949. 191–200.
- Potapov, L. P.: *Očerki po istorii altajcev*. Moskva – Leningrad, 1953.
- Potapov, L. P.: Shamans' Drum of Altaic Ethnic Groups. In: Vilmos Diószegi (Ed.); *Selected Reprints edited by Mihály Hoppál: Folk beliefs and Shamanistic Traditions in Siberia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997. (Bibliotheca Shamanistica Vol. 3.) 97–126.
- Potapov, L. P.: The Shaman Drum as a Source of Ethnographical His-

- tory. In: Vilmos Diószegi–Mihály Hoppál (Eds.): *Shamanism in Siberia*. Akadémiai Kiadó, Budapest., 1978. 169–179.
- Prokofeva, E. D.: *Šamanskije bubny*. In: *Istoriko-etnografičeskij atlas Szibiri*. Moskva – Leningrad, 1961.
- Réau, Louis: *Az ikonográfia meghatározása és alkalmazása*. Pál József (szerk.): *Az ikonológia elmélete*. JATE Press, Szeged, 1997. (Ikonológia és Műértelmezés 1.) 181–192.
- Vajda László: *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*. *Ural-Altaische Jahrbücher* 31. (1959). 456–485.
- Verbickij, V. I.: *Az altaji török sámánszertartás*. In: Molnár Ádám (szerk.): *A sámánhit emlékei. Török népek*. Budapest, 2003. 159–212.

DANKA KRISZTINA

ISTEN JÁTSZIK?

A SZENT MEGNYILATKOZÁSAI THOMAS MANN JÓZSEF ÉS TESTVÉREI ÉS KRISHNA DHARMA MAHÁBHÁRATA C. REGÉNYEIBEN

„Az emberi ügyek ugyan nem méltók nagy komolyságra,
de mégis szükséges, hogy komolyak legyünk, ami örömnnek nem öröm.
Fordítsátok tehát ezt a komolyságot arra, amire illik.
Egyedül Isten méltó a legfelsőbb komolyságra,
de az ember az Isten játékszere, s ez az, ami a legjobb benne.”

(Platón)

BEVEZETÉS

„A vallástörténész legfőbb célja megérteni és másokkal megértetni a homo religiosus viselkedését és szellemi univerzumát” – állítja az idén száz éve született Mircea Eliade *A szent és a profán* című művében.¹ Miért olyan fontos ez neki? Ugyanebben a könyvben fejti ki, hogy a világban-létnek két módja van: a szent és a profán. Ezt a két létmódot a kozmoszban elfoglalt különböző helyzetek szabják meg. Álláspontja szerint a modern társadalmak vallástalan embere az életet a profanitás síkján éli meg, aki „ugyan tudattalanjának aktivitásából még mindig táplálékot és támaszt merít, ám a voltaképpeni vallási világot már sem meglátni, sem átélni nem képes”.² A szakrális gondolkodás azonban többé-kevésbé egészen a történelmi közelmúltig, a Felvilágosodás

¹ Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. (Ford.: Berényi Gábor). Európa, Bp. 1996. 152.

² Uo. 202.

idejég meghatározta az emberiség történelmének, kultúrájának alakulását, ezért ennek lényegi megértéséről a modern tudós nem mondhat le. Azonban számot kell vetnie egy hatalmas kihívással. „Mi vallástörténészek – mondja máshol Eliade –, mindenáron *objektív* vallástörténet-írásra törekedtünk, és nem vettük észre, hogy amit objektivitásnak nevezünk, nem más, mint a modern kor gondolkodási módja... A vallástörténet is átélte a modern tudományos szellem valamennyi válságát: a vallástörténészek pozitivisták, empiristák lettek... Éppen a lényeg sikkadt el: elfelejtették, hogy a 'vallástörténet' kifejezésben a hangsúlynak nem a *történet*, hanem a *vallás* szóra kell esnie... Mielőtt valaminek a történetével kezdenénk foglalkozni, meg kell ismernünk azt a valamit, önmagában és önmagáért.”³

A szaktudomány ellentmondásos megítélése ellenére Eliade tagadhatatlan érdeme az a törekvése, hogy megértse, és hatalmas életművén keresztül kortársai számára is érthetővé tegye az emberiség történetét, kultúráját évszázadokon, évezredekken keresztül alakító, az élethez szakralitásként viszonyuló *homo religiosus* világlátását. Fáradozásait azonban sohasem tekintette elégségesnek. Úgy gondolta, hogy a filozófusoknak, a pszichológusoknak, a teológusoknak és más szellemi területek képviselőinek szintén meg kell tenniük a maguk erőfeszítéseit. Erre a feladatra azonban nemcsak tudósok, hanem modern kori írók is vállalkoztak, akik hatalmas kutatómunka elvégzése után az irodalmi fikció eszköztárával igyekeztek betekintést nyújtani a *homo religiosus* szakrális gondolkodásmódjának rejtelmeibe.

De vajon a modern művészet által rekonstruált hősök hitelesek-e a vallási tradíció szemében? Létezett, létezik-e általában vett *homo religiosus*, vagy pedig a szakralitás kultúránként, tradíciónként teljesen eltérő módon nyilvánul meg a vallásos ember életében? Ezt a két alapkérdést tartottam szem előtt, amikor az összehasonlító vallás- és irodalomtudomány interdiszciplináris eszközeivel két olyan regény összevetésére vállalkoztam, melyek témájukat két teljesen különböző kultúrkörből, az ősi zsidó-keresztény és a hindu tradícióból merítették.

³ Eliade, Mircea: *Képek és jelképek*. (Ford.: Kamocsay Ildikó). Európa, Bp. 1997. 34-36.

Thomas Mann József-tetralógiája az ószövetségi József, Kenneth Anderson (írói nevén: Krishna Dharma) *Mahábhárata* című regénye pedig a hinduk szent eposzának főszereplőjét, Ardzsunát kelti életre.⁴ Mindkét alak olyan kiemelkedő mitológiai hősnek számít a maga kultúrájában, akik hosszú évezredek óta cselekvési mintát szolgáltatnak a tradíció követői számára. Noha történetük elég sok tekintetben különbözik, mégis azonosak abban, hogy mind József, mind pedig Ardzsuna egyfajta „választott”, amely elsősorban nem előnyöket, hanem plusz terheket jelent számukra. Legfőbb törekvésük mindkettőjüknek az, hogy megfeletsék a mindennapi életükben megnyilatkozó hierophániákat, hogy megtalálják, s tökéletesen alakítsák a saját szerepüket „Isten kozmikus játékában”.⁵

I. A JÁTÉK TEOLÓGIÁJA

A játék és a vallás szellemi szférája közötti párhuzam fontos eleme az indiai tradíciónak, de az európai kultúrától sem idegen, már Plátón is a *Törvények* című munkájában az emberre, mint „Isten játékszerére” hivatkozik. A plátóni gondolatra is építkezve alkotja meg a 20. század elején a holland Johan Huizinga a híres játék-elméletét. Az ő definíciója szerint „a játék olyan szabad cselekvés, amely önkéntesen, előre meghatározott térben és időben, szabadon választott, de föltétlen kötelező szabályok szerint zajlik le”.⁶ A játékhoz tehát mindenképpen szükségesek a következő elemek: *játékkedv (szabadság), játékos vagy játékosok, játéktér (vagy eszköz) és játékszabályok*.

A játék lényegénck megértéséhez nagyon fontos megjegyeznünk a szabadság és – a vele látszólag ellentétes fogalom, – a szabályokhoz kö-

⁴ A regények vizsgálatakor az alábbi kiadásokat vettem alapul: Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder*. Fisher Tashenbuch Verlag. 12 Auflage, Frankfurt am Main, Deutschland, 2004., Mann, Thomas: *József és testvérei*. (Ford.: Sárközy György). Európa. Bp., 1975., ill. Krishna Dharma (Kenneth Anderson): *Mahabharata*. Torchlight Publishing, Los Angeles, CA, USA, 1999.

⁵ Mann, Thomas: *József és testvérei* II. 930-1.

⁶ Huizinga, Johan: *Homo ludens*. (Ford.: Máthé Klára). Universum, Szeged, 1990. 37.

töttség egyszerre, egyidejűleg megjelenő momentumát. A játék eleve úgy kezdődik, hogy a játékos vagy játékosok szabad akaratukból kifolyólag úgy döntenek, hogy most játszani fognak. Ezért aztán a végtelen térből lehatárolnak egy darabot (játéktér), s megállapítják a magukra nézve kötelező játékszabályokat. A témával foglalkozó neves magyar tudós, Hankiss Elemér szerint a játék lényege ezért tulajdonképpen nem más, mint „a szabadság kiterjesztése, megsokszorozása a szabadság önként vállalt korlátozása által”. Ehhez az Emberi kaland című könyvében a futball szemléletes példáját adja:

„A játék azzal kezdődik, hogy elkerítünk egy téglalap alakú mezőt a világból. Abban a pillanatban, ahogy a játék elkezdődik, ez a mező, ez a pálya szentté válik: már-már mágikus varázs, áthatolhatatlan, szimbolikus fal választja el a mindennapi világtól. Működésbe lépnek a játék szent szabályai, és a szünetet kivéve a következő másfél órában e játéktérbe közönséges, profán földi halandó nem léphet be. Gondoljunk csak arra a döbbenetre, felháborodásra, vagy akár rémületre, amikor valaki a nem beavatottak közül megpróbál belépni, betörni a játéktérbe! Ez a játék szabadságának olyan világa, melyet egy eredendő korlátozás hoz létre. A játék azzal teremti szabadságot, hogy a szabályaival akadályokat helyez a labda egyenes vonalú mozgásának útjába, és ezzel gyakorlatilag végtelenre sokszorozza a lehetséges mozgások számát.

A Paradicsomból való kiűzetés akkor következik be, ha a játékot megszentéstelenítik. Ha a játék varázsa megtörik. Például, ha a játékosok kiesnek angyali szerepükből és közönséges emberré válna engednek ösztöneiknek, szenvedélyeiknek, és például ököltre mennek egymással a pályán.”⁷

Huizinga részletesen kifejti, hogy a vallás és a játék közös elemei például az önkéntesség, a gyakorlati élet szempontjából való feleslegesség, valamint a szabályszerűség. A játék és a vallás egyaránt körülveszi magát a saját titkaival, a mindennapi élettől való különbözőséggel, és ez akár különálló csoportosulások létrejöttéhez vezethet (ld. pl. golfklub

⁷ Hankiss Elemér: *Az emberi kaland*. Helikon, Bp., 1999. 163-7.

vagy gyülekezet). De talán a legfontosabb közös elem bennük mégiscsak az, hogy mind a játék, mind a vallási élet a látható világon, *a mindennapi élet és az ész korlátain kívüli szférában játszódik*, egy olyan világban, ahol nem a szükség határozza meg az emberi cselekedetet.

Amikor átlépünk a valóságos világból a játék vagy a vallás világába, akkor tulajdonképpen a káosz és a bizonytalanság világából lépünk át a harmónia és a bizonyosság világba. Ebben a szférában az ember mindennapjait meghatározó alapvető félelmek a múlandóságtól, a hiábavalóságtól és a kiszolgáltatottságtól átlényegülnek, vagy teljes mértékben eloszanak. Huizinga úgy véli, hogy az emberi világ nagy archetipikus tevékenységeit kezdettől fogva áthatotta a játék, melynek nagy szerepe van a kultúrák kialakulásában. Az ember transzcendenciával való kapcsolata jelenik meg a kultikus tevékenységekben, például az imában, az énekben vagy a táncban. A kultusz tulajdonképpen szakrális játék, melynek célja egy magasabb rendű valóság megismerése. A történelemben, a művészetben és irodalomban minden, amit gyönyörű és nemes játéknak látunk, valaha szent játék volt.⁸

Huizinga könyvében hosszan fejtegeti, hogy sok más kultúrához hasonlóan a nyugati civilizáció is a „játék jegyében” született és élt több ezer éven át. Az ókor cirkuszi játékoktól, diadalmenetektől, színházi előadásoktól volt hangos. A középkor a passiójátékokról, a lovagi tornákról és vásári komédiákról volt ismert, míg a reneszánsz a vígjátékok, ünnepi felvonulások virágkorát hozta. A barokk korban lettek népszerűek az álarcosbálok és az operák. Ezekben a századokban az em-

⁸ „Egy igazi kultúra (civilizáció) nem létezhet bizonyos játék-elemek (játéktartalom) megléte nélkül, mert a civilizáció bizonyos önuralmat és önfegyelmet tételez föl, azt a képességet, hogy ne saját tendenciáinkban lássuk a legvégsőt és legmagasabb célt, szóval annak elismerését, hogy bizonyos önként elismert határok közé vagyunk szorítva.

A civilizációt ma is kölcsönös megegyezés és bizonyos értelemben szabályszerűen kell játszani. Az igazi civilizáció mindig és minden tekintetben »fair play«-t kíván. Így a csalás és a játékrontás magát a civilizációt öli meg. Ez a játéktartalom akkor kultúraalkotó vagy kultúrateremtő, ha tiszta. Nem lehet elvakult, nem eshet távol azoktól a törvényektől, melyeket az értelem, az emberiség és a vallás ír elő.” (Huizinga, 222.)

berek még tudtak játszani. Ám Huizinga szerint a felvilágosodás racionalizmusa a 18. században látványosan elsorvasztotta a játék szellemét. Az ember ettől fogva „halálos komolysággal” műveli a filozófiát, a művészeteket, a tudományokat, s gyarapítja a vagyonát. „Vége szakadt annak, hogy a kultúrát játssza az ember.” Huizinga szerint a játékoság eredeti szelleme helyett a modern civilizációt ma már inkább egy időtlen „gyermetesség” jellemzi, „a kamaszság és a barbárság keveréke”.⁹

Huizinga nyomán a múlt század 60–70-es éveiben a különböző tudományterületeken sorra születtek a különböző játék-elméletek. Csak hogy a legjelentősebbeket emeljük ki, gondoljunk Eric Berne *Emberi játszmák* (1964) című művére a pszichológiában, az álnéven alkotó Adam Smith *The Money Game* (1968) című könyvére a közgazdaságtanban, Hans-Georg Gadamer az *Igazság és módszerben* (1960) összefoglalt, a játékot esztétikai és ontológiai alapmetaforaként megnevező filozófiájára.

A játék és a teológia vonatkozásában is remek munkák születtek. Elsőként a jezsuita Hugo Rahner emelném ki, aki *Man at Play*-ben a *theologia ludens* szükségességét hangsúlyozza, amelyben az embert és Istent játszópартnereknek tekinti, az egyházat pedig játék-közösségnek.¹⁰ A játék teológiájának másik nagy alakja a német protestáns professzor, Jürgen Moltmann, aki az Isten és az ember közötti kozmikus játékot szintén a vallás egyik legalapvetőbb metaforájának tekinti, s a világot pedig „Theathrum Glorae Dei”-nek, vagyis Isten dicsőséges színházának nevezi. Moltmann játék-teológiájának lényege az az érvelés-sor, mely szerint, ha Isten számára a teremtes és minden más nem a szabad akaratából származó, örömteli cselekvés, hanem egyfajta funkcióból fakadó fáradságos szolgálat lenne, akkor ő a saját világrendjének alávetettje, foglya lenne. Már pedig a szabadság abszolút birtoklása – bármely világvallást alapul véve – Isten egyik legalapvetőbb tulajdonsága. Isten tökéletes és teljes. Semmire sincs szüksége. Ezért, amíg az embert a szükségletei készítetik cselekvésre, ő egészen egyszerűen játszik. „A Teremtő nem *deus faber* – írja. – Nem kellett semmit csinálnia

⁹ Uo. 190-192.

¹⁰ Rahner, Hugo, S. J.: *Man at Play*. Herder and Herder, New York, USA, 1967. 85-86.

azért, hogy megvalósítsa önmagát. Azért hozta létre a teremtetést, hogy élvezhesse, hogy megmutathassa annak nagyszerűségét, s hogy minden dologban dicsőíthesse magát.”¹¹

Az angolszász területen a legjelentősebb játék-elmélettel foglalkozó vallásszakértők, Robert Neale, David Miller és Sam Kean, nagyra becsülték, ugyanakkor élesen bírálták is Moltmannt azért, mert a halál és a keresztre-feszítés eseményét a játék világán kívülre helyezi. Ők mindannyian úgy gondolják, hogy következtelenség azt vélni, hogy a szomorú és megrázó dolgok nem a szent kozmikus játék részei.¹²

A hindu vallás és a játék összefüggéséről is rengeteg elméleti munka született, s érdekes módon a legátfogóbb könyvet, egy katolikus teológus, David Kinsley írta. *The Divine Player* című könyvében Krisnát a legjátékosabb Istennek, a világot pedig „Isten játéktérének” nevezi.¹³

Mindezek után talán nem tűnik megalapozatlan vállalkozásnak annak vizsgálata, hogy vajon a két szakrális történeten alapuló regényben milyen módon bontakozik ki Isten és az ember játékanak kozmikus metaforája.

II. A KOZMIKUS JÁTÉK-SZIMBÓLUM

1. A JÁTÉKOSOK: AZ ÚR ÉS AZ EMBER

A következőkben a kozmikus játék főszereplőit és az egymáshoz fűződő viszonyukat igyekszünk bemutatni. Thomas Mann hőse ugyan a tizenegyedik gyermek, de valójában ő az „igazi”. Jákób szerelmének, Ráhelnek az elsőszülöttje, az atya kedvence, kiválasztottja, ő az, akinek a tudását átadta, és akinek az elsőszülöttségi örökséget és a törzs veze-

¹¹ Moltmann, Jürgen: *Theology of Play*. (Trans. By Reinhard Ulrich). Harper & Row, New York. USA, 1972. 18.

¹² Lsd. pl. Neale, Robert, E.: *The Crucifixion as Play* (in: Moltmann, 77.)

¹³ Kinsley, David R.: *The Divine Player. A Study of Krishna-líla*, Motilal Banarsidass, Delhi, India. 1979.

tését szánja. József nagyon vonzó fiú és kiváló szellemi képességekkel rendelkezik, s a nyers idősebb testvéreivel ellentétben, ő leginkább az Isten dolgában, a nagy titkokban szeret kutakodni. Apjától és az idős tanítótól, Eliézertől mitikus műveltségre tesz szert. Az észhez azonban fiatalkorában elég nagy elbizakodottság is járult, ez juttatta őt a verembe, s majd később a börtönbe.

Testvéreitől Józsefet nemcsak az atya különleges szeretete, hanem a dolgok mögötti „tulajdonképpeni” események megfigyelésére vonatkozó érdeklődése is megkülönböztette. A „tulajdonképpeni” események pedig mindig a Legfelsőbbel voltak kapcsolatosak, akire József tiszteletteljes áhítattal tekintett, és akihez valamiféle bensőséges barátság kapcsolata fűzte. Ábrahám örökségét továbbvívve elsősorban neki akart szolgálni, az Ő terve szerint cselekedni és neki megfelelni.

A *Mahábhárata* Ardzsunája sem a legelső, hanem Pándu király harmadik fia volt, mégis ő kapta a történetben a legkiemelkedőbb szerepet. Amikor Pándu meghalt, az öt fiú a nevében uralkodó Dhritarástra gyámsága alá került, s együtt kaptak hercegeknek kijáró neveltetést a király gyermekcivel, a Kauravákkal. A Kauravák már gyerekkoruk óta gyűlölték a jámborlelkű, kedves, tisztelettudó és vallásos Pándavákat, mindent megtettek azért, hogy kitűrjék őket jogos apai örökségükből, még attól sem riadtak vissza, hogy álnok csellel az életükre törjenek. A Pándavák hallgattak és tűrtek, bíztak Ardzsunában, aki nemcsak rendkívül vonzó vonásaival, kedvességével, hanem erejével, hősiességével és a fegyverforgatásban való jeleskedésével is kitűnt az összes herceg közül. Ő volt az, aki egy lovagi torna alkalmával elnyerte a később mind az öt fivér feleségévé váló Draupadi hercegnő kezét, ő volt az, aki további királyi házasságok révén fontos szövetségeket kötött. Amikor a Kaurava hercegek csalás útján kockajátékban elnyerték az összes vagyonukat, s száműzetésbe küldték a Pándavákat, Ardzsuna vándorútra kelt, aszkéta életet élt, s az egyre elkerülhetetlenebbé váló csatához mennyei fegyvereket szerzett. Nélküle nem lehetett kormányozni, de nem lehetett háborút nyerni sem.

Cecily Ruth Katz amerikai valláskutató 1989-ban megjelent tanulmányában rámutat arra, hogy miért volt Ardzsunának kiemelkedő sze-

repe a történetben. Ardzsuna személyiségének három szintje van: az ember, az epikus hős és a hívő.¹⁴ Mint ember nagyon kedves, jól nevelt, együtt érző, engedelmes és mindig a békét keresi. De ha a békés megoldás elkerülhetetlen, s az emberek jóléte azt kívánja, akkor megmutatja emberfeletti képességeit a harcban. Katz szerint azonban Ardzsuna harmadik arculata a legfontosabb: ő az emberek között megjelent, ám a bölcsek által Istenként felismert dvárakai herceg, Krisna legbensősegebb barátja. Leginkább az Ardzsunához fűződő szeretete az, ami Krisnát arra készteti, hogy állandóan figyelemmel kíséresse a Pándavák sorsát, támogassa őket a bajban, segítse őket tanácsokkal, a nevükben a háború megakadályozása végett a Kauravákhoz békekötésbe menjen. Amikor a béke a Kauravák kapzsisága és kevélysége miatt megghiúsult, s a csata elkerülhetetlenné vált, Krisna elvállalta Ardzsuna kocsihajtójának az aláztos szerepét. Ezzel a szimbolikus tettel fejezve ki, hogy noha az emberek szabad akaratába nem avatkozik be, s a háborúban fegyvert nem ragadva semleges marad, mégis elismeri, hogy az igazság a Pándavák oldalán áll, ezért az isteni áldásnak is ők a jogosultjai.

Ardzsuna noha tudja, hogy Krisna nem más, mint Isten maga, a hozzá fűződő bensőséges barátság felülkerekedik az Isten nagysága előtti hódolat érzésén. Ardzsuna akkor dőbben rá igazából barátjának a valódi kilétére, amikor a hatalmas kuruksétra csata előtti krízisben Krisna az élet értelmére és a helyes cselekvésre oktatja őt, majd megmutatja neki az univerzális formáját. Kettejük ekkor lezajlott, körülbelül félórás beszélgetése az emberiség egyik legfontosabb filozófiai párbeszédéneként, az indiai vallások összefoglalásaként, *Bhagavad-gítá* néven vált ismertté, s lett sok évezred óta embermilliók lelki inspirációja.¹⁵ Krisna Ardzsunának adott legfontosabb tanítása az, hogy az ember akkor tud kilábalni egzisztenciális válságából, s válik világossá előtte, hogy a nehéz helyzetében mit kell tennie, ha megérti, hogy nem azonos az állandóan változó testével, és társadalmi szerepeivel, hanem sebezhetetlen és halhatatlan

¹⁴ Katz, Ruth Cecily: *Arjuna in the Mahabharata – Where Krishna Is, There Is Victory*. University of South Carolina Press, Columbia, USA, 1989.

¹⁵ A *Bhagavad-gítá* összefoglalását Krishna Dharma a Mahabharata Book Two Chapter 4-ben adja közre.

lélek, Isten parányi része, ezért a legfontosabb, ha az Ő akaratával összhangban cselekszik.

2. A JÁTÉKSZABÁLYOK: A TÖRVÉNYEK ÉS A DHARMA

A korábbiakban már kitértünk arra, hogy játék alapfeltétele az, hogy a felek szabadon vegyenek részt benne. Krisna miután elmondta Ardzsunának, mit tartana a leghelyesebbnek, így szól: „Mivel nagyon kedves barátom vagy, íme, átadtam neked minden lelki tudást! Fontold meg jól, s aztán tégy úgy, ahogy jónak látod!”¹⁶ Isten nem veszi el az ember szabad akaratát. Azonban az embernek számot kell vetnie azzal is, hogy a szabad akaratukat önállóan gyakorolni kívánó élőlények számára teremtett anyagi világnak megvannak a maga törvényszerűségei, melybe az Isten személyesen nem avatkozik be. Ennek lényege, hogy a szabadsággal felelősség is jár, minden cselekedetnek, a jónak és a rossznak egyaránt, megvan a maga következménye, amely a lélekvándorlás filozófiáját elfogadó *Mahábhárata* szerint néha csak a következő életben mutatkozik meg. Az ember a választásai által maga alakítja a sorsát, ezeknek a dolgoknak Istenhez közvetlenül nincsen közük. Akik nem ismerik a játékszabályokat, Isten törvényeit, azok számára az élet a vak sors, a *hübrisz* ténykedéseként vagy véletlenek sorozataként mutatkozik meg. Ők azok, akik a regénybeli József szavaival élve „benne vannak egy történetben, amit nem értenek”. Játsszanak velük, de ők maguk nem játszanak.

¹⁶ „Because you are my very dear friend, I have fully explained to you all spiritual knowledge. Deliberate on it fully and do what you wish to do.” (Krishna Dharma: *Mahabharata*, 560., Ford: D.K.). Az eredeti szöveg a *Bhagavad-gítá* 18. fejezetének 63. versében olvasható: „iti té dzsnyánám ákhjátam guhjád guhjataram majá, vimrisjaitad asesena jatheccshaszi tathá kuru”. Magyar fordításban: „Íme, átadtam neked a legbizalmasabb tudást! Fontold meg jól, s cselekedj úgy, ahogy jónak látod!” (Bhaktivedanta Swami Prabhupada: *A Bhagavad-gítá, úgy, ahogy van*. BBT Int'l, 2004. 747.) vagy: „Így feltártam előtted a titkosnál titkosabb tudást: vedd fontolóra alaposan, s utána tégy, amit akarsz.” (*Bhagavad-gítá. A Magasztos szózata*. Ford.: Vekerdy József. Terebess, Bp. 1997. 109.).

Az ember és az Isten játékában az istenszeretet és az Isten előtt való feltétlen meghódolás a legmagasabb rendű játékszabály (törvény vagy szanszkritul: *dharma*). Így szól az Úr: „Én senkivel sem vagyok ellenséges, és olyan sincs, akivel szemben elfogult lennék – mindenki egyenlően bánok. De aki odaadással szolgál engem, az a barátom, bennem van, s én is a barátja vagyok”.¹⁷ „Csak add át magad nekem és cselekedj az én örömömre. Ez a legmagasabb rendű erkölcs, nincsen szükség semmilyen más jógára vagy vallásra. Ha így teszel, megvédelek minden bűntől, ne félj!”¹⁸ Ezek történetesen a *Mahábhárata* szavai, de tökéletesen kifejezik a Legfelsőbb Úr és Ábrahám szövetségének a lényegét is.

A játékszabályokat elfogadó József és Ardzsuna a játék alapszellemével megegyezően korlátozzák a saját szabadságukat (lemondanak bizonyos élvezetekről, nehézségeket vállalnak, meghatározott módon táplálkoznak stb.), hogy megtapasztalhassák a Transzcendenssel való kapcsolatból származó végtelen szabadságot. Mindkét történetből kirajzolódik a főszeplők bensőséges viszonya az Úrhoz, ám az Úr megkülönböztetett figyelme sem József, sem Ardzsuna számára nem biztosít kényelmes és nyugodt életet, sokkal inkább az övéitől való „elragadtatást”, rabszolgasorsot, száműzetést, véres háborút és egyéb megpróbáltatást. Ahogy Jób könyvéből is kiderül, Isten igazsága különbözik az ember igazságától.

József Ábrahám szövetségét komolyan véve, Istennel való eljegyzettségében arra hivatkozva utasítja el Potifárné közeledését, hogy „semmiképp sem akarja elrontani a dolgát Istennel”. Számára még a halálnál is szörnyűbb az „Istentől való elhagyottság” gondolata.¹⁹ Tud-

¹⁷ Bhagavad-gítá, 9.29. (In: Bhaktivedanta Swami, 441). Vekerdy József fordításában: „Nekem egyforma minden élő: nem gyűlölök és nem szeretek. De akik áhítatos szeretettel tisztelnek, azok énbennem vannak, és én őbennük vagyok.” (In: Bhagavad-gítá. A magasztos szózata, 56.)

¹⁸ „My final advice is that you simply surrender to me and act for my pleasure. This is the supreme morality. There is no need to consider any other process of yoga or religion. If you act in this way, I will always protect you from sinful reactions. Do not fear.” (Krishna Dharma, 560. Ford.: D. K.) Az eredeti szöveget a *Bhagavad-gítá* 18. fejezetének 65-66. verse tartalmazza.

¹⁹ József és testvérei II. 428.

ja, hogy az Úrnak terve van vele, az életét „a Legmagasabbal való összhangban” igyekszik élni. József megértése szerint az Úr is megteszi a maga oldaláról szükséges lépéseket: a rossz dolgokat mindig jóra fordítja. Ugyanezt teszi a *Mahábhárata* Krisnája is, aki rögvest megjelenik akkor, ha a minden áldozatot vállaló Ardzsunának és a jámbor testvéreinek szükségük van a segítségére.

3. A JÁTÉKTÉR, A VILÁG FELTÉRKÉPEZÉSE

Eliade szerint a homo religiosus számára a kozmosz „beszél”. A dolgoknak önmagukon túli jelentése van. Az ember kilép az idő és a tér alkototta meghatározottságból, s lefoszlik róla az az „illúzió” hogy azt higgye a valóságnak, aminek a társadalmi szerepe szerint látszik, vagy amit birtokolni látszik.²⁰ Thomas Mann a bajba jutott hősről így ír: József „figyelt az első pillanattól fogva. Akár hisszük, akár nem, megrohantatásának legzűrzavarosabb forgatagában, a rémület és halálfélelem legkeserűbb perceiben is nyitva tartotta a lelki szemeit, hogy lássa, mi történik „tulajdonképpen”.²¹ A „tulajdonképpen” dolgok pedig sohasem a profán síkon, hanem az Isten szakrális színházában zajlanak. De hogyan találja meg az ember ebben az Isten által kijelölt szerepét?

Minden vallásos kultúrának megvan a saját modellje arra vonatkozóan, hogy az „Isten akaratát” interpretálja. A homo religiosus alapvető jellemzője, hogy nem szeret önérdékből cselekedni, tetteit mindig igyekszik Isten akaratával összhangba hozni. Ezek az interpretációs technikák azonban nem bizonyultak mindig teljes mértékben megbízhatónak, nagy valószínűséggel ennek eredményeképpen füstölhettek Auschwitz kéményei vagy indulhattak hadba a keresztes lovagok vagy omolhattak le New York toronyházai.

József és Ardzsuna számára nagyon fontos volt, hogy pontosan tudjanak tájékozódni a világban, hogy megértsék a „kozmosz beszédét”, s ezen keresztül a Legfelsőbb akaratát.

²⁰ Eliade, Mircea: *Képek és jelképek*. 74.

²¹ József és testvérei I. 464.

3.1. Tájékozódási pontok

A világ dolgaiban való eligazodásban és Isten akaratának kifürkészésében a két regényhős javarészt hasonló referenciákat használ, vannak azonban alapvető különbségek is.

József	Ardzsuna
1. Idősebb családtagok útmutatása	
2. Tanítók, bölcsek tanácsa	
3. Ősi mitikus történetek	
4. Vallásos elvek	
5. Áldás	
6. Magasabb rendű lények segítsége	
7. Krízis, személyes trauma	
8. Álom	8. Ómen
	9. Meditáció, imádság
	10. Isten személyes jelenléte

A fenti táblázatból kitűnik, hogy mindkettőjük számára fontos az idősebb családtagok útmutatása. Józsefnél ez szinte kizárólagosan az apát, Jákóbot jelenti, akihez különösen bensőséges kapcsolat fűzi, akinek a fontossága József életében Istenével vetekszik. Ardzsuna gyerekkorában elveszítette az apját, az öt testvérre ezentúl vallásos és jámbor anyjuk, Kunti vigyázott, valamint a királyi család egyéb tagjai, Bhísma nagyatya, a bölcs Vidura és az apjuk nevében uralkodó Dhritarásra. A fiúk feltétlen tisztelettel és mérhetetlen alázattal követték az idősebbek utasításait, még akkor is, ha (különösen a saját fiaival szemben részrehajló és irigy király) égbekiáltó igazságtalanságot követettek el ellenük.

József számára az idős Eliézer „a” tanító, akivel fiatalkorában nap-hosszat ült és tanult és igyekezett betekintést nyerni Isten dolgaiba. Eliézer a regényben egy konkrét személyt, ugyanakkor a mindenkor-i tanítót is jelenti. Az „eliézerség” legfőbb kritériuma, hogy méltóság-teljességben, bölcsességben hasonlítson „Isten barátjára”, Ábrahámra. A Pándavák a legnagyobb döntések előtt egész életük során mindig

kikérték a bölcsek tanácsát. Vajon feleségül vehetnek-e egy nőt mind az öten? Milyen alapelvek szerint uralkodjanak? Hogyan tudnának a legjobban gondoskodni az alattvalóikról? Részt vegyenek-e a megalázó kockajátékban, melynek során valószínűleg mindent elvesznek tőlük? Vonuljanak-e harcba és ontsanak-e vért az igazságért?

Az ősi mitikus történetek és az ezekben is megnyilvánuló vallásos elvek fontos cselekvési mintákat szolgálnak mind József, mind pedig Ardzsuna számára. Józsefben Ábrahámhoz hasonlatosan megvolt a saját énjének központi jelentőséget tulajdonító érzés, amely a kizárólagosan a Legfelsőbbnek való szolgálat vágyában nyilvánult meg. Ardzsunának és testvércinek a legkedvesebb időtöltése a bölcsek vendégül látása és ősi történetek hallgatása volt. Ezekből tanulták meg, hogy mi az ő dharmájuk, vagyis milyen kötelességek hárulnak rájuk, mint emberi lényekre, és mint a harcosok rendjébe tartozó uralkodókra. Az ősi hősök példáiból értették meg, hogy az ő legfőbb dolguk a védtelenekről való gondoskodás, valamint a társadalmi igazságosság és az örök vallásos elvek védelmezése, ha kell személyes áldozatvállalás vagy harc által.

Mind József, mind Ardzsuna történetében nagyon fontos szerepet kap az áldás. Az áldás nem más, mint pecsét a felső hatalomtól, amely jóváhagyja és ezzel a szakralitás szférájába emeli az ember cselekedetét. József, Jákóbbhoz hasonlóan kicsalja apjától az elsőszülöttségi áldást, s titkos és kimondatlan összeesküvésük eredményeképpen megszerzi a kiválasztottnak járó „tarka ruhát”. Noha a „verembe eséskor” és Egyiptomba való „elragadtatáskor” a tarka ruha elszakadt, Izráel népének megmaradásában Józsefnek mégis kiválasztotti szerep jutott. Ardzsuna is igyekszik minden tettét a feljebbvalók, az idősebbek, a bölcsek és Krisna áldásával megszentelni. Még a nagy háborúban az ellenfél oldalán harcoló Bhísma elpusztításához is maga Bhísma áldását kéri, aki nagylelkűségében meg is adja neki.

A történet során nem ritka, hogy az embernél magasabb rendű meseszerű lények, ún. *félistenek*, *gandharvák*, *kinnarák* és *nágák* segítik Ardzsunát a törekvéseiben. Józsefnél az angyalok csak álomban jelennek meg, egyébként az életében nem játszanak szerepet. Az álom útján való kinyilatkoztatás illetve jövőbe tekintés csak a József-történetben for-

dul elő, a *Mahábháratában* nem jellemző. Józseffel ellentétben viszont Ardzsuna nem egyszer meditáció vagy imádság útján tudja meg, mit kell tennie, illetve az ún. „ómenek” olvasásából szerez információkat.

Ardzsuna abban az egyedülálló helyzetben van, hogyha a fenti tanácsok, példák, áldások stb. még nem jelentenének elég támpontot a kozmoszban való tájékozódáshoz, vagy pedig ellentétes értelmű következtetéseket lehetne levonni belőlük, a fennmaradó kétségeit személyesen Istennel is megbeszélheti. Pontosan ez történt a kuruksétra csata előtt is. Ardzsuna ott állt a rokonaival, ismerőseivel és kedves tanítóival szemben, akik – noha eltérő körülmények folytán – mind az ellenség oldalán sorakoztak fel, azzal a nyilvánvaló céllal, hogy elpusztítsák a Pándavákat és velük együtt az igazságot. Noha Ardzsuna már nagyon régen készült a csatára, s tudja, mi vár rá, de amikor a kérésére Krisna a két sereg közé hajtja a harci szekérét, összeroskadt. Összecaptak benne az érzelmek és az értelem, s teljesen maga alá temette a bánat. A válságának egyik előidézője valójában az volt, hogy a tájékozódási pontjaiból levonható következtetések egymásnak ellentmondani látszottak. Vajon mi szolgálja a Legfelsőbb érdekét? A hagyományok és a tanítók tisztelete? A minden körülmények közötti erőszakmentesség vagy a harc? Ekkor Krisna egy fél óra leforgása alatt rendet tesz a megzavarodott Ardzsuna fejében, s elmagyarázza a „hierophániák” hierarchiáját.

3.2. A trauma mint hierophánia

Vajon miért történnek jó emberekkel rossz dolgok? – ez minden vallás-filozófiai rendszer egyik legfontosabb kérdése. A megfelelő válasz hiánya az isteni gondviselésbe vetett hit alapjait rengetheti meg. Korábban már említésre került, hogy mind Józsefnek, mind Ardzsunának komoly nehézségekkel kellett szembenéznie. József három napig gubbaszt a veremben és gondolkodik. Hogyan eshetett ez meg velem? Mi juttatott engem ebbe a kilátástalan helyzetbe? Az események illetően alakulásában először a testvérek irigységét látja. Majd rájön arra, hogy igen ám, de ki volt az, aki felingerelte bennük az álnokságot? Hát én! Nincs értelme másokat hibáztatni, én vagyok a felelős a saját sorsomért! De kell hogy, legyen valamiféle „tulajdonképpen” magyar-

ázata is annak, hogy miért engedte Isten, hogy ez így legyen? Így gondolkodik: „az Ő végzéseinek mindig többféle eredménye lehet, ez a csodálatra méltó benne. Ha büntet, akkor valóban büntetni akar, és ez a legkomolyabb célja a büntetésnek, és mégis egyben eszköz valami magasabb történés elősegítésére... Akár forrók vagyunk, akár hidegek, az Ő szenvedélye gondviselés és az Ő haragja messze tekintő jószág”.²² Megérti, hogy a Legfelsőbb büntetése elsősorban azért sújtott le rá, mert hihetetlen elbizakodottságában azt gondolta, hogy mindenki jobban szereti őt saját magánál. Ez az illúziója a „vad és durva ütlegetés jégesőjében” nagyon gyorsan szertefoszlott. De most, hogy megtanulta ezt a leckét, vajon mi lehet a Legfelsőbbnek vele a további szándéka? És amikor József a gondolatmenetben idáig eljut, elgördül a kő, és a „veremfiát” rabszolgaként Egyiptomba viszik, hogy aztán ott felemelkedhessen és Izráel népének a megmentője lehessen.

A Pándavák is ennek a szellemében élnek, alázattal fogadják a leggyötrelmesebb megpróbáltatást is, senkit nem hibáztatnak, hanem megbocsátó és megingathatatlan elmével végzik a kötelességüket. A nehézségek idején nem tudják, hogy miért kell mindennek így történnie, de teljes meggyőződéssel vallják, hogy mindennek, még a szenvedésnek is értelme van, még ha ők abban a pillanatban nem is képesek felfogni azt. Józsefhez hasonlóan ők is úgy gondolják, hogy „az ember benne élhet egy történetben, amit abban a pillanatban nem ért”, de hisznek a világ rendjében, Isten jóságában és gondviselésében. Ardzsuna a legnagyobb krízisben, a kuruksétrai csata előtti pillanatokban érti meg, hogy mi az ő dolga a világban, s a szerepe Isten játékában. Krisna felfedi előtte valódi kilétét és cselekedeteinek mozgatórugóit. Elmondja, hogy a jámborok felszabadítása, gonoszok megsemmisítése, valamint a vallás elveinek visszaállítása végett korszakról-korszakra megjelenik vagy személyesen, vagy valamelyik inkarnációja formájában.²³ Ezeket a tetteket azonban nem egyedül, hanem hűséges barátaival és szerető társaival, szolgáljaival együtt, vagy általuk hajtja végre. Az idő elérkezett, s az önkényes Kuravák által képviselt gonosz uralmának elpusztításának és a világrend helyreállításának feladatában Krisna Ardzsunának oroszlánrészt szán,

²² Uo. II. 863-4.

²³ Krishna Dharma, 553. (Lsd. *Bhagavad-gítá*, 4. 8.)

de rábízta a döntést, hogy hajlandó-e megválni a személyes vágyaitól, s elvállalni ezt a szerepet vagy sem.

Ardzsuna végül beleegyezik, és a csatában győzedelmeskedik a jó. A Pándavák békét teremtenek, s az emberekre a jólét és a nyugalom időszaka köszönt. Krisna ezek után búcsúzni készül. A Pándavák anyja azonban mindent megtesz azért, hogy feltartóztassa: „Drága Uram! Bárcsak mindezek a gyötrelmek újra meg újra megtörténnének, hogy újra és újra láthassunk Téged, hiszen ha Téged látunk, az azt jelenti, hogy nem látjuk többé az ismétlődő születést és halált!”.²⁴ E szavak szerint a megpróbáltatások idején az ember sokkal intenzívebb kapcsolatban van az Úrral, mint amikor béke és nyugalom van, s a földi boldogságnál sokkal nagyobb boldogság az Istennel való találkozás.

III. A HOMO RELIGIOSUS LUDENS

A fentiekből is látszik, hogy Józsefnek és Pándaváknak elég sajátos a viszonyuk a boldogsághoz és a szomorúsághoz. József, amikor a veremben ráeszmél a „tulajdonképpen” dolgokra, a „rémülete és a halál-félelme nem lett semmivel sem kisebb, de valami örömféle, valami belső kacagás járult ekképpen hozzá, és lelkének iszonyatát valami eszből fakadó vidámság világította át”.²⁵ Ardzsuna és családja nemkülönben, megtanulta, hogy mennyire viszonylagos a világban tapasztalható boldogtalanság és a boldogság, melyek évszakokhoz hasonlóan állandóan váltakoznak, az Istennel való összhang megtapasztalásából fakadó végtelen lelki boldogsághoz képest. A *Mahábhárata* egyik legmegrázóbb jelenetében Ardzsuna zokogva öli meg ellenségét, a céljai útjában álló Bhísmát, aki haldokolván is megáldja gyilkosát.

A *homo religiosus* Hugo Rahner leírása szerint tulajdonképpen egyszerre két ember egy testben: egyik a sírva nevető, a másik pedig a nevetve síró. A sírva nevető tudja, hogy minden anyagi boldogságnak, jó-

²⁴Krishna Dharma, 875. (Lsd. még *Bhágavata Purána* 1. 8. 25. In: Bhaktivedanta Swami Prabhupada: *Srīmad Bhágavatam* Első Ének. BBT Int'l, 1992. 339.)

²⁵József és *testvérei* I. 464.

létnek, gazdagságnak, hatalomnak vége szakad egyszer, ezért bármiféle szerencse éri, mindig bölcs távolságtartással fogadja. A nevetve síró pedig a legnagyobb tragédia közepette is érzi az isteni gondoskodást, ezért mindig képes öniróniával és humorral a nehézségek fölé kerekedni. Rahner szerint a „merry-grave man”, „boldog-szomorú” ember, vagyis akiben mind a két ellentmondó aspektus egyszerre jelen van, az az igazi *homo religiosus*, egyedül az tudja megérteni és tökéletesen alakítani a szerepét Isten játékában.²⁶

IV. „JÓZSEF” ÉS „ARDZSUNA” A VALLÁSI TRADÍCIÓ SZEMÉBEN

A fentiek alapján nyilvánvalóan szembetűnő, mekkora a lelki rokonság a két regényhős, József és Ardzsuna között. De vajon ez nemcsak annak köszönhető, hogy két európai író keltette őket életre? Thomas Mann nem volt zsidó és Kenneth Anderson sem hindunak született. A német író többszörösré duzzasztotta, az angol alkotó pedig az ötödére rövidítette az eredeti szakrális szöveget. Nem adtak-e olyan szavakat a hősök szájába, melyeket sohasem mondtak volna, s nem hagytak-e ki olyan eseményeket, melyek lényegesen árnyalták volna a megrajzolt jellemüket? Milyen viszonyban van egymással a szakrális szöveg (hermeneutikai terminológiával: az architextus) és az ez alapján létrehozott irodalmi szöveg (a szupertextus)?

A szakirodalomban nagyon sok tanulmányt találhatunk arra vonatkozóan, hogy Thomas Mann milyen forrásanyagot használt a regényének megalkotásakor. Az Ószövetségen kívül kezébe vette a héber kommentárokat, a nem bibliai héber forrásokat, tanulmányozta az ide vonatkozó modern régészeti leleteket, beható történettudományi és pszichológiai stúdiumokat végzett és a cselekmény helyszínére is elutazott. Noha az ószövetségi leírás kronológiai sorrendjével szabadon bánt, csak nagyon kivételes esetben változtatja meg az eredeti szöveget.²⁷ A tetralógia

²⁶ Rahner, Hugo: 27.

²⁷ Heuman, Fred S.: Some Major Biblical Sources in Thomas Mann's Joseph Tetralogy. In: *Journal of Religion in Literature*. Volume XIV, no. 2. Spring, 1982. University of Notre Dame, Indiana, USA. 87-89.

egyik legismertebb szakértője, a német vallástudós, Kate Hamburger álláspontja szerint a történet és József irodalmi reprodukciója a kisebb változtatások ellenére hiteles. Thomas Mann a regény megírásával „bibliai exegetává” vált, s mint mondja „a regénye nem más, mint a tradícióhoz fűzött újabb kommentár”.²⁸ A hazai zsidóság jeles képviselői azonban némi fenntartással viseltetnek az ószövetségi történet irodalmi interpretációjával szemben. Véleményük szerint Thomas Mann néhol nem pontosan közvetíti az eseményeket, de ennek ellenére elismerik, hogy József mitológus gondolkodásának leírásában az írónak „nagyon jó megérzései vannak”.²⁹ Az eredeti Tóra-szöveg nem tartalmazza a regény végén a magát testvérei előtt felfedő József szavai közt fellelhető „Isten játéka” („Spiel Gottes”) kifejezést, hanem azt mondja: „Az Isten küldött el engem ti előttetek, hogy míveljem a ti megmaradásotokat a földön, és hogy megmenthesselek titeket nagy szabadítással”.³⁰ Ezzel a Biblia szövege is arra utal, hogy Isten szándéka, ha úgy tetszik „rendezői utasítása” szerint kellett Józsefnek Jákóbot elhagynia és a Fáraó első emberének a szerepét alakítania. A hazai zsidóság képviselői a regényt ugyan nem tartják a kommentári hagyomány részének, de úgy vélekednek, hogy a Thomas Mann által életre keltett *homo religiosus* lelkületének ábrázolása a zsidó hagyomány szempontjából alapvetően hiteles, és nagyon sok lelki inspirációval szolgál az őszinte zsidó hívőnek az istenkeresésben.³¹

Egy kissé más a helyzet a *Mahábhárata* eposzt szentként tisztelő vaisnava (Visnu- vagy Krisna-hívő) tradícióval. A vaisnava hermeneutika alapja, hogy a szentírásokat a lényegét megtartva a történelmi helyszín és kor szellemének megfelelően állandóan aktualizálni kell. A tradíció szempontjából minden tekintetben hiteles interpretációra egyedül a megszakítatlanul élő tanítványi láncolat tagjai képesek, akik maguk is az aktualizálni kívánt szentírás szellemében élnek. Az angol író, Krishna Dharma (Kenneth Anderson) körülbelül harminc évvel ezelőtt beavatást nyert a vaisnava tanítványi láncolatba, s azóta kutatja és követi a *Mahábhárata* tanításait. A 2000-ben angolul kiadott, s 2007 őszétől magyar nyelven is olvasható regény Ardzsuna-ábrázolását és az eredeti tör-

²⁸ Idézi: Heuman. Uo. 106.

²⁹ Beszélgetés Raj Tamás főrabbiával, 2007. márc. 13.

³⁰ Mózes I. 45.8., Ford. Károli Gáspár.

³¹ Lsd. Beszélgetés Raj Tamás főrabbiával.

ténet modern kori irodalmi interpretációját teljes mértékben hitelesnek fogadja el a vaisnava vallási hagyomány.

A fentiek alapján megállapítható, hogy mindkét regény (szupertextus) alapvetően sértetlenül tükrözi a szakrális szöveg (architextus) szellemét.

ÖSSZEGZÉS

Hugo Rahner hasonlatával élve „Isten dicsőséges színházában” a szereposztás a következő: az Úr a rendező, aki maga is szerepel a darabban, a *homo religiosus* az a színész, akinek tudásánál és odaadásánál fogva megvan a lehetősége ahhoz, hogy eldönthesse, elvállalja-e a neki felajánlott szerepet vagy sem. A profán ember pedig az a magát főszereplőnek gondoló statisztá, aki Beckett-i figuraként tehetetlen-cselekvőként, támpontok nélkül csetlik-botlik az élet színpadán.

Vajon a két ősi történeten alapuló regény és a kozmikus játék-szimbolum szemügyre vételével közelebb jutottunk-e a mitikus gondolkodás megértéséhez? Bizom benne, hogy igen. Elég világosan kirajzolódott, hogy a regénybeli József és Ardzsuna alakja, gondolkodásmódja alapvetően nem különbözik sem egymáséitól, sem az eredeti szöveg hőseiétől. Ennek fényében talán nem elhamarkodottság azt állítani, hogy a *homo religiosus* teljesebb megértésében a szubjektív valóság megragadására képes művészet gyümölcsözően egészítheti ki a vallástudomány objektívításra törekvő megközelítését. Úgy gondolom, hogy Thomas Mann és Krishna Dharma legfontosabb érdeme az, hogy a két archaikus hőst elérhető, érthető közelségbe hozták hozzánk, a kortársainkká tették.

Úgy tűnik, hogy a *homo religiosus* lényegi sajátosságai nem kultúra specifikusak. Befogadás-esztétikai kutatások során nyilvánvalóvá vált, hogy Ardzsuna nemcsak a hinduknak, hanem zsidó és keresztény embereknek is nyújt értékes lelki útmutatást, és József a „veremből” – világnézet-re való tekintet nélkül – szintén többeket kisegített már.³² A két ősi-mo-

³² E megállapítását a szerző elsősorban a Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem hallgatói körében 2006. folyamán végzett kutatásokra és szemináriumai beszélgetésekre alapozza.

dern hős, József és Ardzsuna, talán közvetíthetnek a korok és kultúrák párbeszédében. Talán támpontokat nyújthatnak a modern embernek ahhoz, hogy megtalálja azt a játékot, amit játszani valóban érdemes.³³

IRODALOM

- Deropp, Robert: *The Master Game: Pathways to Higher Consciousness beyond the Drug Experience*. Delacorte Press, NY, 1968.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. (Ford.: Berényi Gábor). Európa, Bp., 1996.
- Eliade, Mircea: *Képek és jelképek*. (Ford.: Kamocsay Ildikó). Európa, Bp., 1997.
- Hankiss Elemér: *Az emberi kaland*. Helikon, Bp., 1999.
- Heuman, Fred S.: Some Major Biblical Sources in Thomas Mann's Joseph Tetralogy. In: *Journal of Religion in Literature*. Volume XIV, no. 2. Spring. 1982. University of Notre Dame, Indiana, USA. 87-89.
- Huizinga, Johan: *Homo ludens*. (Ford.: Máthé Klára). Universum, Szeged, 1990.
- Katz, Ruth Cecily: *Arjuna in the Mahabharata – Where Krishna Is, There Is Victory*. University of South Carolina Press, Columbia, USA, 1989.
- Kinsley, David R.: *The Divine Player. A Study of Krishna-líla*, Motilal Banarsidass, Delhi, India, 1979.
- Moltmann, Jürgen: *Theology of Play*. (Trans. By Reinhard Ulrich). Harper & Row, New York, USA, 1972.
- Rahner, Hugo, S. J.: *Man at Play*. Herder and Herder, New York, USA, 1967.

³³ A játék teológiájának egy további ismert alakja, Robert Deropp ez utóbbiaknak a következő tanácsot adja: „Mindenek fölött azt a játékot keresd, amit játszani érdemes. Ez a legnagyobb bölcsesség, ami a modern embernek adható. Aztán, ha megtaláltad, játszd teljes intenzitással – úgy, mintha az életed, s a józanságod függene ettől. Valójában tényleg ettől függ.” (Deropp, Robert: *The Master Game: Pathways to Higher Consciousness beyond the Drug Experience*. Delacorte Press, NY, 1968. 11.)

GULYÁS ANDRÁS

AZ AMARNA-KOR ELIADE VALLÁSTÖRTÉNETI MUNKÁJÁBAN

Eliade nagyívű vallástörténeti munkájában, a Vallási hiedelmek és eszmék történetében csupán egy fejezetet szentel a fáraókorai Egyiptom vallástörténetének, ami a magyar kiadásban körülbelül húsz oldalt tesz ki.¹ Mindez önmagában is mutatja, hogy az ókori Egyiptom nem tartozott legfontosabb kutatási területei közé, így talán nem is túl szerencsés vagy méltányos egyiptomi témával előhozakodni Eliade születésének 100. évfordulójára rendezett konferencián. Mindezt azért is tartom fontosnak megjegyzésként előrebocsátani, mert nyilvánvaló, hogy azok a kritikai megjegyzések, melyeket az egyiptomi vallástörténet ezen bemutatásával kapcsolatban tenni fogok, nem feltétlenül vetíthetők rá az egész műre – vagy legalábbis Eliade életművének értékelésében semmiképp sem egy egyiptológus szava a döntő.

Követve a konferencia célkitűzését, azaz Eliade műveinek értékelését és aktualitásának kérdését, valamint saját kutatási eredményeink rövid bemutatását, az Amarna-kor leírását választottam ki. Annál is inkább indokolt ez a választás, mivel egy olyan vallástörténeti korszakról van szó, melynek jelentősége messze túlmutat az ókori Egyiptom vallástörténetén, hiszen talán elsőként fogalmazódnak meg itt Kr. e. 1300 körül olyan eszmék, melyek igen közel állnak ahhoz, amit monoteizmusnak nevezünk.²

Ekkor, a 18. dinasztia vége felé Ekhnaton fáraó új fővárost alapít a mai Tell el Amarna helyén, és száműz szinte minden korábbi istent, egyedüli isteni lényként pedig a napkorongot, Atont, részesíti tisztelet-

¹ Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története* I. Budapest, 1994. (ford. Saly Noémi) 79-103.

² Magyarul összefoglalót nyújt a kérdésről Kákossy L.: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest, 1998. 141-154. és Assmann, J.: *Mózes, az egyiptomi*. Budapest, 2003 (ford. Gulyás A). 43-49.

ben. Bár az ókori Egyiptom vallástörténetének ezen korszaka a középiskolai tankönyvekben is kiemelt jelentőséghez jut, pontos értelmezése sok kérdést hagy nyitva még ma is.³

PROBLÉMÁS RÉSZEK ELIADE LEÍRÁSÁBAN

Nézzük, hogyan kezeli a korszakot Eliade. Mielőtt magára a reform Eliade által nyújtott értelmezésére kitérnék, hadd emeljek ki néhány erősen vitatható megállapítást Eliade leírásából. Ilyen kérdéses, vagy problémás megállapítások persze minden publikációban előfordulnak, itt azonban egy rövid szövegrészen belül (két bekezdés) annyi van belőle, ami azt mutatja, hogy Eliade számára valóban nem tartozott az előszeretettel kutatott korszakok közé az Amarna-kor.

A kisebb tévedések közül említhetem azt, hogy Eliade azt állítja, hogy az Amarna-korban jelenik meg először a népnyelv írásos forrásokban, noha tudjuk, hogy ez már jóval korábban, a 17. dinasztia végén, a Kamosze-sztélén megtörtént.⁴

Ugyancsak közhelyszerűnek hat az a megállapítása, mely szerint

„a fáraó többek között elutasította az etikett által előírt merev szokásrendszert, és hagyta, hogy a természetesség irányítsa kapcsolatait családtagjaival és bizalmasaival”⁵

Vannak ugyan olyan források, amelyek alátámasztani tűnnek egy ilyen megállapítást. Az Amarna-művészet egyik igen sajátos, bár nem teljesen előzmények nélküli újítása a királyi család ábrázolása (1. kép). A másik oldalon ugyanakkor a király és alattvalói, vezető tisztségviselői viszonyát erős alárendeltség, függőség jellemzi, ami általában nem jellemző más korszakok ábrázolásaira (2. kép). Legalábbis ezt sugallják

³ A helyszínen jelenleg is folyó kutatásokhoz: <http://www.amarnaproject.com/> Utoljára megnézve: 2007. július 05.

⁴ A sztélét publikálta: Habachi, L.: *The second stela of Kamose*. Glückstadt, 1972. Magyar nyelvű összefoglalás az egyiptomi nyelv történetéről: Kóthay K. A.: Nyelv- és íráshasználat: az írásbeliség társadalmi háttere. In: Kóthay K. A. – Gulyás A.: *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban – Források a Kr. e. 3-2. évezredből*. Miskolc, 2007. 18-21.

⁵ Eliade 1994, 94-95.

az Amarna-reliefeken gyakorta megjelenő, földig hajoló, a királynak és családjának hódoló udvaroncok. Egyes kutatók így éppen ezért inkább egy autoriter uralkodóhoz, mint egy felvilágosult bölcshez hasonlítják Ekhnatont. Az mindenesetre biztos, hogy a természetesség fogalma csupán megszorításokkal alkalmazható.

Ugyanilyen fenntartásokkal kell kezelni Ekhnaton fizikai külsejére tett megállapítását: „Ez a csenevész és csaknem torzszülött fáraó” – bár ezt megint csak alátámasztani látszanak Ekhnaton ábrázolásai, hiszen valóban igen jellegzetes külsővel ábrázolják.⁶ Aki viszont kicsit jobban ismeri az Amarna-művészetet, rögtön felhozhat ellenpéldákat is. Ekhnatonról ismerünk olyan szobrot, ahol másképp ábrázolták,⁷ másrészt pedig feleségét, Nefertitit ugyancsak ábrázolták ilyen sajátos külsővel (1. ábra). Azt a nőt, akit méltán híres büszkje alapján gyakorta az ókori Egyiptom legszebb nőjének szokás nevezni (3. ábra). A kérdés tehát itt is összetettebb annál, hogy testi fogyatékokra lehessen következtetni a stiláris sajátosságokból.⁸

Az amarnai vallás lényeges pontját téveszti szem elől Eliade mikor a következőket írja:

„...Aton..., akit kezekben végződő sugarakkal ábrázoltak: ezek az élet jelképét (az ankhot) nyújtották a híveknek.”⁹

Valójában az egyetlen isten, a napkorong, Aton kezei bár tényleg az élet jelét, az ankhot tartották (lásd 1. ábra), de ezt soha nem nyújtották a híveknek, kizárólag a királyi család felé, elsősorban Ekhnaton részére. Ekhnaton kizárólagos kapcsolatban állt istenével, ahogy egyébként erre utal Eliade is.¹⁰ Ez a kizárólagosság nagyon fontos annak megértéséhez is, hogy mire akart válaszolni Ekhnaton új vallási eszmerendszerével (lásd lentebb, a személyes vallásosságról leírtakat).

⁶ Lásd például a kairói múzeumban őrzött kolosszusait: JE 49528, JE 49529. Képet közöl róla Kákósy L. i. m. 53. kép.

⁷ Lásd pl. a kairói múzeumban lévő szobrocskát: JE 43580.

⁸ A körülmények szerzők így óvatosan kerülnek is az ilyen megállapításokat, mikor az Amarna-művészet sajátosságairól írnak. A Lexikon der Ägyptologie ezeket az eltéréseket azzal magyarázza, hogy az Amarna-stílus kialakulását különböző korszakokra osztja. Ez is jelzi, hogy stiláris kérdésnek tekinti, amelyből nem lehet azonnal következtetéseket levonni a királyi család külsejére.

⁹ Eliade 1994, 95.

¹⁰ Eliade 1994, 96.

Téves az a megállapítás, mely szerint egyedül két Aton-himnusz maradt ránk.¹¹ Szerencsére az Amarna-sírokban, határkő-sztéléken ennél jóval több feliratos anyag maradt fenn.¹²

Igen elnagyolt az a kitétel is, hogy a XVIII. dinasztia kihalása az egyiptomi szellem alkotókéességének végét is jelzi.¹³ Elég itt csupán néhány nevezetesebb műemléket megemlíteni, hogy látni lehessen, mennyire felületes megállapításról van szó. A XVIII. dinasztia utáni időszakból maradt ránk a karnaki templomkörzet több oszlopcsarnoka, temploma, a Ramesszeum, Medinet Habu, Abu Szimbel temploma és még hosszan lehetne sorolni ezeket a több ezer év elteltével is lenyűgöző műemlékeket. De nem csak az építészetre igaz ez, hanem a szöveges forrásokra is, hiszen pontosan a XVIII. dinasztia után kezdődő Ramesszida-kor az az időszak, amelyből rendkívül sok és változatos szöveges forrás maradt ránk.

Ezen a pontatlanságok, problémák azért hatnak különösen zavaróan, mert mindez két oldalon jön elő.

ELIADE ÍTÉLETE AZ AMARNA-REFORM EGÉSZÉRŐL

A lényeg azonban az általános vallástörténet szempontjából mégsem ezek a kérdéses részek, hanem a korszak egészének a megítélése.

¹¹ Eliade 1994, 95.: „Ehnaton teológiájának lényege két, Atonhoz címzett himnuszban található meg, az egyedüliekben, melyek ránk maradtak.”

¹² A hieroglíf feliratok két alapvető publikációja: N. de G. Davies: *The rock tombs of el Amarna I-VI*, Oxford, 1903–1908. M. Sandman: *Texts from the Time of Akhenaten*, Bruxelles, 1938. Angol nyelvű fordítások: W. J. Murnane (E. S. Meltzer, ed.): *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta, Ga, 1995. W. J. Murnane–Ch. C. van Siclen III: *The boundary stelae of Akhenaten*, London, 1993; Grigássy É.: *Ó, Napkorong, ura a fények! Himnuszok az ókori Egyiptomból*. (Szerk. Gulyás A.). Budapest, 2007. Kóthay Katalin–Gulyás András: *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban* c. könyvben jelenik meg; Részletek Ehnaton naphimnuszából: Sandman 1938, 94. sk. Grigássy Éva fordítása egy korábbi változatban megjelent Kákossy László: *Ré fiai*, Budapest, 1979, 139-140) c. művében. Az itt olvasható változatot közölte már az újabb kiadás: Kákossy László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája* Budapest, 1998, 147-148. A himnusz teljes magyar fordítása: Molnár Imre–Kákossy László: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, Budapest 1973, 39-45.

¹³ Eliade 1994, 95.

Eliade egyértelműen forradalomként, reformként állítja be az Amarna-kort, tehát Ekhnaton személyes újítását hangsúlyozza, amellet hogy a papság hatalmának korlátozásában látta az új város megalapításának okát.¹⁴ Ezzel egyébként nincs egyedül, hiszen részben megfigyelhető volt ez a nézet más korabeli egyiptológiai munkákban is és ma is gyakorta találkozni vele.¹⁵ A kérdés tehát elsősorban az, mit és milyen mértékben, valamint milyen okokból kifolyólag tekintünk Ekhnaton személyes újításának, és mit kell tágabb összefüggések felől szemlélni.

Ami az állítás első részét illeti, az támasztja alá azt a megközelítést, mely szerint az Amon-papság ellen akart Ekhnaton reformjával fellépni, hogy az Újbirodalom vége felé valóban a király és a papság közti hatalmi harc bontakozott ki, melyből ekkor a thébai Amon-Ré papsága került ki győztesen. Az Amarna-kort megelőzően azonban egy ilyen harcnak nem sok jelét látni. Figyelembe kell venni azt is, hogy nem vihető át az ókori Egyiptomra állam és egyház európai történelemben megszokott szembeállítás, hiszen Egyiptomban a legfőbb pap maga a király, akit a papok csupán helyettesítenek a kultusz során.

Éppígy eltekint a részletekben rejlő lényegtől a magyarázat másik fontos eleme is, mely szerint Ekhnaton reformerként jelenik meg, ugyanis már Eliade idejében is voltak olyan tanulmányok, amelyek egyértelműen kimutatták, hogy az Amarna-korra jellemző új vallásos gondolatok semmiképp sem tekinthetők annyira újnak, mint amennyire ez első látásra tűnik.

Az új nem abban áll, hogy egy istent tesz meg a legfőbb lények Ekhnaton – ez már korábban is előfordult. Általános jelenség az egyiptomi vallásban, hogy a fontosabb vallási központokban mindig egy-egy istent neveztek meg legfőbb lényként, akinek minden más istent alárendeltek, így Memphiszben például Ptahot.¹⁶ A többi isten ezekben a szövegekben legtöbbször ugyan megjelenik, tehát nem tagadják létezésüket, de a főistennek alárendelten, csupán másodlagos szerepben tűnnek fel általában.

¹⁴ Eliade 1994, 94.

¹⁵ Lényegretörő áttekintést nyújt az Amarna-kor okaira vonatkozó elméletekről J. Assmann: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*. Frankfurt am Main, 1999. 243. Redford, D. B.: *Akhenaten, the Heretic King*, Princeton, 1984.

¹⁶ Kóthay K. A. – Gulyás A. 2007, 42-44.

Egyes szövegek azonban egészen odáig jutnak ezen motívum továbbgondolásában, hogy nem pusztán kiemelnek egy istent és azt főistennek tekintik, hanem a többi istenről nem is ejtenek szót. Ez a gondolat különösen hangsúlyosan jelenik meg az úgynevezett új napvallásban, ami az Újbírodalom Amarna-kort megelőző időszaka alatt bontakozott ki.¹⁷

Ez sem tekinthető tehát az Amarna-kor újításának, itt is komoly előzményekkel kell számolni.

Ugyanez igaz az Amarna-himnuszok tematikai jellegzetességeinek egy részéről is. Sok minden, ami az Amarna-reformot jellemzi, megfigyelhető az Amarna-kor előtti szövegekben is – és erről az egyiptológusok már jóval Eliade munkájának megszületése előtt tudtak.¹⁸

Az újszerű inkább a vallási türelmetlenségben és a rombolásban keresendő. Ekhnaton nem egyszerűen kiemel egy istent és a legfőbb lénynek tekinti, nem pusztán nem említi meg a többi istent vagy má-

¹⁷ Ehhez ld. J. Assmann idézett munkáit, egy ilyen, bár későbbi korszakból származó himnusz magyar fordítását közlöm in: Kóthay K. A. – Gulyás A. 2007, 44-46.

¹⁸ Lásd pl. Stewart tanulmányait: H. M. Stewart: Traditional Egyptian Sun Hymns of the New Kingdom. In: *Bulletin of the Institute of Archaeology* 6 (1966), 29-74. H. M. Stewart: A Possibly Contemporary Parallel to the Inscription of Suty and Hor. In: *Journal of Egyptian Archaeology* 43 (1957), 3-5. Wolf, W.: *Vorläufer der Reformation Echnatons*. zaes 1924, 59. Érdekes módon Eliade is említi viszont A. Varille tanulmányát (A. Varille: *L' hymne au soleil des architectes d' Aménophis III Souti et Hor*. BIFAO 41 (1942). A himnusz magyarul olvasható Grigássy Éva fordításában: „Ő, Napkorong, ura a fénynek...” i. m. 21-22.) az előző fejezet bibliográfiájában (31. 352.), de más összefüggésben, és nem vonja le belőle azt a következtetést, amiben az egyiptológiában teljes az egyetértés: a himnusz a legszorosabb párhuzamban áll az Aton-himnusszal, az egyedülálló napisten jelenik meg benne, tematikai párhuzamok is megfigyelhetők, röviddel az Amarna-reformot megelőzően. Mindez azért érdekes, mert mutatja, hogy az Amarna-„reform” komoly előzményekre tekinthet vissza. A himnusszal ebből a szempontból részletesen foglalkozom a következő tanulmányomban: *The Solar Hymn of Suti and Hor and the Temple of Luxor. A Comparison of God-Concepts*. In: *Proceedings of the 7th Tempeltagung*. Harrassowitz, Wiesbaden. Megjelenés alatt.

sodrangúként kezeli őket, hanem kifejezetten pusztította emlékeiket, kivésette nevüket, képmásukat a templomokban.¹⁹

Egy olyan összefoglaló vallástörténeti munka szempontjából, mint Eliade műve, talán fölösleges is hangsúlyozni, milyen kiemelt jelentősége van ezeknek a látszólag jelentéktelen hangsúlybeli eltolódásoknak. Hiszen ha nem egyszerűen egy reformerről van szó, aki saját eszmérendszerével állt elő, hanem egy előzményekben gazdag folyamat radikális betetőzéséről, avagy Assmann-nal élve a politeista gondolatrendszer fokozatos megváltozásáról, megkérdőjeleződéséről, akkor ennek a korszaknak nyilván sokkal nagyobb teret kellett volna szentelni annál a két oldalnál, amit így kapott. A 18. dinasztiabeli himnuszok, reliefek és egyéb források tanulmányozásával ugyanis az Amarna-korban radikális formában megjelenő gondolatok érlelődését érhetjük tetten. Egy világtörténeti szempontból is fontos folyamatról van itt szó, amit Assmann nem véletlenül nevezett a politeista világkép válságának.²⁰

Mindez persze nem kisebbíti Ekhnaton személyes újításainak érdemét, így nem teljesen megalapozatlan Eliade összképe sem. Ugyanakkor az említett okokból kifolyólag azért, hogy a korszakot kizárólag Ekhnaton személyes újításaként, reformer voltának szemszögéből és a papsággal való szembenállás felől végzi, nem tudja megragadni azt az eszmétörténeti folyamatot, ami különösen érdekessé teszi a korszakot az általános vallástörténet szempontjából. Eliade mentségére ugyanakkor meg kell említeni azt is, hogy bár olyan tanulmányok, melyek azt mutatják be, hogy az Amarna-korra jellemző vallási vagy egyéb motívumok már korábban is megfigyelhetők voltak, már akkor is voltak, mikor könyvét írta, ezt az egész átalakulást, az Amarna-korban legszélsőségebb formáját elérő új napvallás megjelenését igazán csak Jan Assmann művei tárták fel teljes összetettségében.

¹⁹ Ez a pusztítás olyan kiterjedt volt, hogy a műemlékek datálásánál is jól alkalmazható kritériumot kínál. Így ha egy relief töredéken Amon-Ré, az Amarna-kort megelőzően is főistenként tisztelt napisten nevét kivésték, ez majdnem biztossá teszi, hogy az adott relief az Amarna-kort megelőzően készült el.

²⁰ J. Assmann: *Re und Amun – Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Universitätsverlag, Freiburg-Schweiz – Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1983. Angolul: J. Assmann: *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom – Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, (transl. Anthony Alcock), Kegan Paul, London – New York, 1995.

ELIADE ÖSSZEFOGLALÓJÁBÓL HIÁNYZÓ SZEMPONTOK

Elsősorban két főbb vallástörténeti szempontból releváns tényezőt lehet az Amarna-kor kiváltóokai között megemlíteni, amelyek hiányoznak Eliade leírásából, részben azért mert teljes mélységében csak azóta sikerült ezeket a folyamatokat megérteni, részben azért, mert bár egyiptológiai előtanulmányok jóval Eliade előtt is léteztek ezen a téren, ezeket ő nem említi. Az Amarna-kort kiváltó ezen két legfontosabb tényező a következő:

1. A király kizárólagos közvetítő szerepét megkérdőjelező személyes vallásosság elleni fellépés
2. A politeista eszmerendszer változása/„válsága”.

1. Személyes vallásosság alatt azt kell érteni, hogy az egyiptomiak különösebb közvetítés nélkül fordulhattak az Amarna-kort megelőzően is egyes istenekhez. Az istenekkel való érintkezés hagyományosan a király kiváltsága volt, pont ezen alapult a király politikai hatalma. Elvileg minden áldozatot, szertartást csak a király, isten fia mutathatott be, a papok is csak őt segítették. A személyes vallásosság tehát pontosan a király ezen szerepét tette zárójelbe. Az ilyen típusú himnuszok, vallásos szövegek már az Amarna-kor előtt megjelennek, különösen a Rameszszida-korban válnak elterjedté, ami azt is mutatja, hogy Ekhnaton azon törekvése, hogy viasszasorítsa a személyes vallásosságot, csupán időlegesen bizonyult sikeresnek. Így például a következő Ramesszida-kori himnuszban egy írnok fohászkodik az írás istenéhez, Thothoz, hogy segítsen neki mestersége titkainak elsajátításában:

*„Jöjj hozzám Thot, ó, fényes íbisz,
isten, ki szereted Hermopoliszt,
írnok az isteni Kilencség iratainak,
nagy, ki Unuban laksz!
Jöjj hozzám, adj nekem tanácsot!
Mesterségedben tégy képzetté engem!”²¹*

²¹ ford. Kóthay K. A. In: Kóthay K. A. – Gulyás A. 2007, 90-91.

Több forrás is egyértelműen alátámasztja, hogy Ekhnaton emberek és istenek ilyen közvetlen kapcsolatát elutasította.²² Az Amarna-kort megelőző és az azt követő thébai sírok bejáratánál a tulajdonost lehet látni, ahogy a felkelő és lenyugvó naphoz imádkozik. Az Amarna-sírokban ezt az Atonnak hódoló királyi pár végzi el, a tulajdonos csupán másodlagosan jelenik meg. De Ekhnaton naphimnuszában is kifejti, hogy egyedül ő ismeri Atont, a napistent, hiszen ő a napisten egyetlen fia.

2. Ami a vallásos átalakulást illeti, a hagyományos naphimnuszok (liturgikus dalok) gyakorta mítikus képeket használnak, a legfőbb istent pedig sok más isten társaságában mutatják be.²³ Ezek az istenek segítik a napistent, Rét, akinek folyamatosan a káosz erői ellen kell küzdenie, mikor hajójában áthalad az égbolton, illetve éjszaka megteszi a nyugatról kelet felé, azzal nappali haladásával ellentétes irányú utazását. Az őt segítő istenek, isteni lények védelmezik, legyőzik az ellene támadókat és így biztosítják zavartalan haladását.

A napisten ezen bemutatása fokozatos átalakuláson ment át a 18. dinasztia első felében, ami eleinte inkább csak egy kisebb hangsúlyeltolódásnak indult. A hangsúly áttevődött a napistenre, a himnuszok inkább a napisten titkait mutatják be, kísérőit, segítőit pedig csupán mellékesen említik, később pedig már egyáltalán nincs is róluk szó.

A legfőbb isten eszméje, egy istené, akit nem segítenek és nem kísérnek más istenek vagy isteni lények, vagy legalábbis egyáltalán nem esik szó ezen lényekről, az új napvallás egyik legmeghatározóbb eszméje volt. A 18. dinasztia vallástörténeti változásai nyomán az egyetlen és legfőbb napisten eszméje egyre fontosabbá vált, egyes himnuszokban pedig már kizárólag arról olvasni, hogy milyen tulajdonságokkal rendelkezik ez a legfőbb isteni lény.

²² A személyes vallásosság elleni fellépést, mint az Amarna-reform egyik fontos kiváltóokát, különösen J. Assmann hangsúlyozza.

²³ Részletesen foglalkozik a témával Assmann: Assmann, J.: *Liturgische Lieder an den Sonnengott*. Verlag Bruno Hessling, Berlin, 1969. és Stewart idézett cikkében.

AZ EGYEDÜLÁLLÓ ISTEN GONDOLATÁNAK KIALAKULÁSA AZ ÚJBIRODALMI TEMPLOMOK TÜKRÉBEN

Ezen a ponton kapcsolódik az Amarna-reform kérdése saját kutatási területemhez. Assmann és Stewart, akik behatóan foglalkoztak a napkultusz eszmerendszerének Újbírodalom alatt bekövetkező átalakulásával, rekonstrukciójukat elsősorban és szinte kizárólag a korabeli himnuszok tanulmányozására építették. Doktori munkámban a luxori templom feliratainak publikálását készítettem elő egy Párizsban őrzött, ez idáig publikálatlan dokumentáció segítségével. Mivel templomi feliratok és ábrázolások nem szétválaszthatóak az Újbírodalmi templomok esetében, ezért önkéntelenül is foglalkozom a templom dekorációjával, a dekorációs elvekkel. A templom dekorációjának tanulmányozása közben fedeztem fel, hogy a templom termeinek egy csoportját az jellemzi, hogy csak és kizárólag egy istent, a legfőbb napistent, Amon-Rét látni a falon több mint száz jeleneten. Mindez nagyon furcsán hat egy újbírodalmi templomban, ahol a falakon több tucat istent, isteni lényt lehet megfigyelni, különböző szertartások közben. Külön érdekessége a luxori templom ezen teremcsoportjának, hogy tájolása, építészeti kialakítása is azt mutatja, hogy a napkultusz kiemelt helyszíne volt. A teremcsoport egyik terme merőleges a templom főtengelyére, hogy így a Nílus folyásához képest kelet-nyugati tájolású legyen. A teremben lévő oszlopok pedig egyértelműen a nap 12 órájára utalnak.²⁴

A luxori templomot Ekhnaton apja, III. Amenhotep építette. Ez a dekorációs elv alátámasztja azt, hogy nem csupán a himnuszokban, hanem a templomok díszítésében is már ekkor igen hangsúlyossá vált az isteni egyedülállóság gondolata, noha ez ekkor még nem jelentett kizárólagosságot. Ez a kutatási eredmény is jól mutatja, hogy semmiképpen sincs arról szó, hogy Ekhnaton a hagyományos politeizmushoz képest egy emberöltő alatt a semmiből jutott el monoteista jellegű vallásához, a reform, forradalom szavak tehát mindenképpen fenntartásokkal kezelendők.

²⁴ Gulyás A.: The Unique Amun-Re at Luxor Temple. In: Mairs, R. – Stevenson, A.: *Current Research in Egyptology 2005 – Proceedings of the Sixth Annual Symposium*, University of Cambridge, 2005. Oxford, 2007. 22-37. Magyarul foglalkozom a kérdéssel a következő cikkemben: Gulyás A.: Templomi nyelvtan és az egyedülálló isten. A luxori templom dekorációs programjának néhány alapelve és jelentése. *Ókor* IV/4 (2005), 26-32.

ÖSSZEGZÉS ÉS KÖVETKEZTETÉSEK: EGY ÖSSZEFOGLALÓ VALLÁSTÖRTÉNETI MUNKA KORLÁTAI ÉS LEHETŐSÉGEI

Véleményem szerint azonban nem egyszerűen arról van szó, hogy Eliade nem volt kellőképpen jártas az óegyiptomi vallásban, hanem maga a műfaj nehezíti meg az egyes témák elmélyítését. Aki ugyanis egy ilyen átfogó vallástörténeti munka megírására vállalkozik, világos, hogy nem fog tudni elmélyülni olyan szinten egy-egy témában, ahogy azt az adott téma vagy kultúra specialistái meg tudják tenni. Az Eliade által az Amarna-kor leírásához használt szakirodalom még korához képest sem nevezhető a legfrissebbnek, nem is igazán bőséges, és többsége inkább ismeretterjesztő munka, mint tudományos publikáció.²⁵

Az egyiptológián belül maradva, ma már csak az ókori Egyiptom vallástörténetéről akkora a szakirodalom, hogy lehetetlen egy embernek áttekintenie. Átfogó, jegyzetekkel ellátott, szakfolyóirati cikkekig a szakirodalmat feldolgozó vallástörténeti munka az egész ókori Egyiptomról egyiptológus tollából sem igen születik.²⁶

Ugyanakkor, és ez az érem másik oldala, egy egyszerű lexikonhoz képest többletet is jelent az, ha egy szerző vezeti végig az olvasót a vallástörténeten. Az egységes stílus megkönnyíti a befogadást és a figyelmet is sokkal inkább leköti, mint egy lexikon szócikkei. Ami pedig a legfontosabb, enélkül a több vallási rendszerre kiterjedő átfogó ismeret nélkül valószínűleg nem születhettek volna meg olyan munkái, mint például az örök visszatérés mítosza.

²⁵ A következő munkákat idézi: Pendlebury könyvét 1935-ből, Drioton-Vandier általános ismeretterjesztő munkáját, melynek címe (L'Égypte) is jelzi, hogy nem kifejezetten az Amarna-korról szól, először 1938-ban adták ki. C. Aldred munkája egy általános művészettörténeti összefoglalás az 50'-es évekből, Breasted munkája ugyancsak egy általános munka Egyiptomról. A sorból egyedül Antes munkája emelkedik ki. Az Eliade által itt idézett szerzők bár neves kutatók voltak, Eliade azonban összefoglaló, ismeretterjesztő munkáikat idézi.

²⁶ J. Assmann és E. Hornung munkái elsősorban egyes kérdéseket taglalnak átfogóan. A legátfogóbb összefoglaló munkát nem egyiptológus írta: Koch, K.: *Geschichte der ägyptischen Religion von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*. Stuttgart – Berlin – Köln, 1993.

Semmiképp sem szeretném így zárni tanulmányomat Eliade tiszteletére rendezett emlékkonferencia kötetében, hiszen egy olyan szerzőről van szó, akit bár ma már nemigen használok egy-egy cikk megírásakor, de aki nek olvasása számomra is nagy élményt jelentett. Így el kell azt is mondani, hogy bár az egyes korszakok bemutatása óvatosan kezelendő Eliade munkájában vallástörténete egyiptomi fejezeteinél, az ugyanakkor igaz, hogy más területeken gondolatébresztőleg hatottak művei. A ciklikus időfogalom például az egyiptomi gondolkodásban is jelentős szerepet játszott, és az ezzel foglalkozó szerzők (S. Morenz, Kákosy L., J. Assmann) időnként idézik is Eliadét.²⁷ Érdemes talán megemlíteni, hogy az ilyen jellegű tanulmányok továbbszűrődtek az elméleti szociológia felé is, így például a modern elméleti szociológia egyik legkiemelkedőbb alakja, Niklas Luhmann, amikor az időfogalom je-lentésével foglalkozik, idézi is Assmann ezirányú művét, aki a maga részéről Eliadét említi könyve bevezetésében.²⁸ Mindazon fenntartások mellett, melyeket a fentiekben megfogalmaztam, mindez tehát jól mutatja, hogy minden szükséges és nélkülözhetetlen kritikai el-lenvetés mellett milyen nagyhatásúak voltak Eliade munkái.

IRODALOM

- Assmann, J.: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*. Frankfurt am Main, 1999.
Assmann, J.: *Liturgische Lieder an den Sonnengott*. Verlag Bruno Hessling, Berlin, 1969.
Assmann, J.: *Mózes, az egyiptomi*. Budapest, 2003 (ford. Gulyás A.).
Assmann, J.: *Re und Amun – Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*. Universitätsverlag Freiburg-Schweiz – Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1983.

²⁷ Kákosy L. idevonatkozó idevonatkozó tanulmányaihoz lásd: Kákosy L.: *Az alexandriai időisten*. Osiris, 2001. Az időfogalom c. fejezet (135-190). Kákosy ezirányú kutatásainak jelentőségét jól mutatja, hogy ő írta az egyiptológia nemzetközi alapművének számító Lexikon der Ägyptologie idevonatkozó szócikkét is: Kákosy L.: Zeit. In: *Lexikon der Ägyptologie* VI 1361–1371. Eliadét, talán azért is mert egyiptológiai szempontból nem igazán kikutatottak munkái, Kákosy nem említi.

²⁸ Assmann, J.: *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten: ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Heidelberg, 1975. 10.

- Assmann, J.: *Zeit und Ewigkeit im alten Aegypten: ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Heidelberg, 1975.
- Davies, N. de G.: *The rock tombs of el Amarna I–VI*, Oxford, 1903–1908.
- Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Budapest, 1994 (ford. Saly Noémi).
- Gulyás A.: Templomi nyelvtan és az egyedülálló isten. A luxori templom dekorációs programjának néhány alapelve és jelentése. In: *Ókor IV/4* (2005), 26–32.
- Gulyás A.: The Solar Hymn of Suti and Hor and the Temple of Luxor. A Comparison of God-Concepts. In: *Proceedings of the 7th Tempeltagung*. Harrassowitz, Wiesbaden: Megjelenés alatt.
- Gulyás A.: The Unique Amun-Re at Luxor Temple. In: Mairs, R. – Stevenson, A.: *Current Research in Egyptology 2005 – Proceedings of the Sixth Annual Symposium*, University of Cambridge, 2005. Oxford, 2007. 22–37.
- Habachi, L.: *The second stela of Kamose*. Glückstadt, 1972.
- Kákossy L.: *Az alexandriai időisten. Osiris*, 2001.
- Kákossy L.: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest, 1998.
- Kákossy L.: *Ré fiai*. Budapest, 1979.
- Koch, K.: *Geschichte der ägyptischen Religion von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*. Stuttgart – Berlin – Köln, 1993.
- Kóthay K. A. – Gulyás A.: *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban – Források a Kr. e. 3-2. évezredből*. Miskolc, 2007.
- Lexikon der Aegyptologie VI* 1361–1371.
- Molnár Imre – Kákossy László: *A gyönyörűség dalainak kezdete*, Budapest 1973.
- Redford, D. B.: *Akhenaten, the Heretic King*. Princeton, 1984.
- Sandman, M.: *Texts from the Time of Akhenaten*. Bruxelles, 1938.
- Stewart, H. M.: Traditional Egyptian Sun Hymns of the New Kingdom. In: *Bulletin of the Institute of Archaeology* 6 (1966). 29–74.
- Stewart, H. M.: A Possibly Contemporary Parallel to the Inscription of Suty and Hor. In: *Journal of Egyptian Archaeology* 43 (1957). 3–5.
- Varille: L' hymne au soleil des architectes d' Aménophis III Souti et Hor. In: *BIFAO* 41 (1942).
- Wolf, W.: *Vorläufer der Reformation Echnatons*. zaes 1924.



1. ábra

A királyi család ábrázolása (sztélé, ismeretlen lelőhelyről, Berlin)



2. ábra

Udvaroncok hajlonganak a királynak (relief, Mahu stírja, Tell el Amarna)



3. ábra

Nefertiti büsztje (mészkö, Thotmesz szobrász amarnai műhelyéből, Berlin)

JAKAB ATTILA

AZ ÓKERESZTÉNYSÉG ELIADE MŰVEIBEN

Mircea Eliade, a szintén ellentmondásos munkásságúnak mondható Georges Dumézil tanítványa, pártfogoltja és barátja bizonyos vallással foglalkozó filozófusok, illetve némely teológus körében azért örvend rendkívüli népszerűségnek, és számít szinte mondhatni abszolút tekintélynek, mert az említett szakterületek ezen művelői tulajdonképpen figyelmen kívül hagyják vagy tagadják¹ Eliade életművének azt az ideológiai és politikai háttérét, amely őt egyértelműen a fasizmust Romániában megtestesítő, antiszemita és magyargyűlölő, Vaszárdához kötötte², és csakis a sokkal árnyaltabb és burkoltabb nyugati munkásságát tartják szem előtt, megfeledkezve a sokáig nehezen vagy alig hozzáférhető, az 1930-as években keletkezett román nyelvű írásairól, amelyeket ő maga is igyekezett a feledés homályába süllyeszteni anélkül, hogy azok eszméit ténylegesen feladta, vagy megtagadta volna. Ehhez társul még az a tény, hogy csodálói és felhasználói nem vizsgálják művei állításainak az igazságtartalmát, és nem elemzik a módszertanát.³

¹ Pl. *Dictionnaire des théologiens et de la théologie catholique*, Bayard – Centurion, Paris, 1998, 159.

² Ilyen pl. a halál motívuma, amelynek valóságos kultusza volt a Vaszárda körében, s amely szintén fontos szerepet játszik Eliade eszmerendszerében. Lásd pl. „beavatási halál”: Eliade, M.: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Európa Kiadó, Budapest, 1999, 179-181; Uő.: *Misztikus születések*. Európa Kiadó, Budapest, 1999. „A titkos társaságok jelenségében számunkra – írja Eliade – a szentségben való teljesebb részvétel szükséglete tűnik eredetinek és alapvetőnek, az a vágy, hogy a lehető legintenzívebben éljük át a mindkét nemre sajátosan jellemző szakralitást.” Uo. 141.

³ A *Misztikus születések* könyv „Beavatási motívumok a nagy vallásokban” c. fejezete (i. m., 212-269) pl. India és a kereszténység mellett még tárgyalja az ókori Görögországot és a – részben az ókeresztény szerzők műveiből ismert – hellénisztikus misztériumokat is.

Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy a köztudatban és az akadémiai/ egyetemi világban is egyaránt vallástörténészként számon tartott Eliade kapcsán – aki a saját ‘történész’ tevékenységét „hermeneutiká”-nak nevezte⁴ – mindennek előtt a teológus és a filozófus kerül szembe a törtéénsszel, aki a vallástudós műveiben nem annyira tudományos elemzések eredményeivel, hanem többnyire (személyes) meggyőződésekkel szembesül. Hiszen a történész számára Eliade önkényes és leegyszerűsítő mazsolázásai (pl. beavatási és termékenységí rítusok, aszkézis, az idő ciklikus fogalma; vagy Órigenész *Az alapelvekről* c. műve néhány részletére történő vitatható hivatkozás⁵), a történeti és etnográfiai kontextus iránti teljes közömbösség, az indokolatlan általánosítások (pl. „archaikus ontológia”), illetve a megkérdőjelezhető értelmezések (pl. az indiai vallás terén) módszertanilag egyszerűen elfogadhatatlanok.⁶ Ezen valójában nem is lehet csodálkozni, hiszen a történeti megközelítéstől maga Eliade határolódik el⁷: „a ‘vallástörténet’ kifejezésben a hangsúlynak nem a történet, hanem a vallás szóra kell esnie. Mert míg a történelmet sok oldalról meg lehet közelíteni – a technika történetétől az emberi gondolkodás történetéig – a vallás

⁴ „Ha a vallástörténelmet végre érvényes hermeneutikával látják el, akkor megszűnik fossziliák, romok és avított *mirabiliák* múzeumaként működni, s az lesz, aminek már kezdettől fogva lennie kellett volna minden kutató számára: egy sereg olyan ‘üzenet’, amelyet meg kell fejteni és meg kell érteni.” Eliade, M.: *Az eredet bűvöletében*. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2002, 11.

⁵ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. kötet, Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 40-41.

⁶ Sokat mondó, hogy a Biblia fundamentalista olvasatához közelálló André Lacocque és Paul Ricoeur (lásd *Bibliai gondolkodás*. Európa Kiadó, Budapest, 2003; a mű kritikus recenziója: Jakab A., *Egyházforum* 18 (2003/5), 31-32.) nézték át a Vallási hiedelmek és eszmék történeté-nek II. kötetét, ahogy azt az előszó tanúsítja (Budapest, 1997, 5).

⁷ Eliade ellentmondásos kettősségének jellemző vonása, hogy miközben elhatárolódik a történetírástól és annak módszertanától, addig önmagát történésznek nevezi és *History of Religions* címmel indít folyóiratot (Chicago, 1961). „Habár számos kézikönyv, folyóirat és bibliográfia áll ma már rendelkezésünkre – írja 1959-ben –, mind nehezebb követni a vallástudomány valamennyi ágában bekövetkező haladást. Következésképpen vallástörténésznek is egyre nehezebb lenni.” Eliade, M.: *Az eredet bűvöletében*. 17. Hasonlóképpen, vallástörténészként jeleníti meg magát *A szent és a profán* c. művében is

csak a vallással kapcsolatos tényeken keresztül közelíthető meg. Mielőtt pedig valaminek a történetével kezdenénk foglalkozni, meg kell ismernünk azt a valamit, önmagában és önmagáért.”⁸

Daniel Dubuisson francia indológus, aki Eliade munkásságát kielemezte, azt habozás nélkül *imposzturának* és *áltudománynak* nevezi.⁹ Ugyanakkor elemzéseiben arra is igyekszik rávilágítani, hogy Eliadéra – aki franciaországi és amerikai karrierje során végig kettős játékot játszott – az ideológiai következetesség jellemző, ami azt is jelenti, hogy életét és művét egy egységes ideológiai szemlélet hatja át. Ehhez a felismeréshez azonban kellett az a csendes rehabilitációs folyamat, amely az 1980-as évek román nemzeti-kommunista diktatúrájában elindult. Dubuisson valójában folytatója annak a feltáró jellegű munkának, amely Ivan Strenski nevéhez fűződik.¹⁰ Ő volt az, aki elsőnek mutatott rá arra, hogy Eliade fasizmus iránti szimpátiája, a gnosztikus és ezoterikus nyugati gondolkodás – egész pontosan René Guénon (1886–1951) és Julius Evola (1898–1947) – iránti csodálata, rögeszmés elitizmusa, a felvilágosodás (demokrácia, jogegyenlőség, társadalmi igazságosság) elutasítása és a humanista etika megvetése egy olyan összefüggő ideológiai rendszer részelemei, amelynek ismerete

(pl. 56. & 158. old.), amelynek bevezetőjében a következőket írja, 1956-ban: „Tekinthejtük e kis könyvet általános bevezetésnek is a vallástörténetbe, mivel a szent jelenségformáit és az ember helyzetét írja le egy vallási értékekkel telített világban. Szigorú értelemben azonban nem vallástörténeti mű, mert szerzője nem törekedett arra, hogy a felsorolt példákat a mindenkor kultúrtörténeti összefüggésekbe ágyazza. Ehhez ugyanis több kötetre lenne szükség.” I. m., 14. Ezek a kötetek hiányoznak Eliade életművéből, mivel a kultúrtörténeti összefüggések soha nem is érdekelték.

⁸ Eliade, M.: *Képek és jelképek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999, 35-36. Eliade számára a vallás nem annyira az „Istenben, istenekben vagy szellemekben való hitet”, hanem tulajdonképpen a „szentség élményé”-t jelenti. Ennek következtében ő a vallást „a lét, a jelentés és az igazság gondolatához” kapcsolja. Eliade, M.: *Az eredet bűvöletében*. 9.

⁹ Dubuisson, D.: *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*. Préface d'Isac Chiva. (Savoirs mieux, 20), Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2005. A mű magyar ismertetője Jakab A.: *Vallástudományi Szemle* 2 (2006/2) 247-251.

¹⁰ Strenski, I.: *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. University of Iowa Press, Iowa City, 1987.

kulcsfontosságú az életmű tényleges megértéséhez. Az általánosan elterjedt és fenntartott szakmai közhiedelemmel ellentétben nincs szó fiatalkori eltévelyedésről. A II. világháború után Eliade egykori politikai nézeteit vallási köntösbe bújtatva gyakorlatilag újrafogalmazta¹¹, amiben minden bizonnyal az segített, hogy a Vaszgárdát nem annyira politikai és ideológiai, hanem sokkal inkább vallási mozgalomnak tekintette.¹² Hitét soha nem tagadta meg – csupán ügyesen elhallgatta.

Eliade az utolsó vacsora és az első keresztények „kenyértörés”-e kapcsán pl. megjegyzi: „új vallási élet csupán az áldozati halál révén jelenhet meg; a felfogás, mint tudjuk, ősi és egyetemesen elterjedt”.¹³

¹¹ Ennek (vagyis az antiszemitizmusnak) igen érdekes példáját találjuk a marxizmus bfrálatába csomagolva: „Marx újra felfedezte és továbbfejlesztette az ázsiai-mediterrán világ egyik nagy eszkatolgikus mítoszát: az igazak (a 'kiválasztottak', a 'felkentek', az 'ártatlanok', az 'apostolok' – korunkban a proletariátus) megváltó szerepét, akiknek szenvedései arra hivatottak, hogy megváltoztassák a világ ontológiai állapotát.” Eliade, M.: *A szent és a profán*. 196. Egyértelmű, hogy ez a mítosz a judaizmus, amelyben a történeti kereszténység is gyökerezik.

¹² „Hiszem a Vaszgárda diadalát, mert mindenekelőtt hiszem a keresztény szellem diadalát. Egy olyan mozgalom, amely a keresztény szellemiségből fakad és táplálkozik, a szellem forradalma, amely elsősorban a bűn és alávalóság ellen harcol – nem tekinthető politikai mozgalomnak. Ez a mozgalom keresztény forradalom. A történelem során minden keresztény nemzet más-más módon értelmezte és élte meg a Megváltó szavát. De soha egyetlen nép sem áldozta még magát testestől-lelkestől a keresztény forradalomnak. Soha senki nem értelmezte még a Megváltó szavait a lelki erők forradalmaként a test gyarlósága és bűnei ellen. Nem volt még nemzet, amelynek eszményképe a szerzetesi élet lett volna, jegyese pedig a halál. A forradalom csillagzata alatt áll ma az egész világ. Amíg más népek az osztályharc és a gazdasági érdek nevében élik meg ezt a forradalmat (mint a kommunizmus), az Állam nevében (a fasizmus) vagy a faj nevében (a hitlerizmus), a Vaszgárda Mihály arkangyal jegyében született, és isteni sugallat segíti diadalra. Ezért van az, hogy bár minden kortárs forradalom politikai mozgalomnak tekinthető, a vaszgárdista forradalom szellemi és keresztény mozgalom.” Eliade, M.: *„Miért hiszek a vaszgárdista mozgalom diadalában?”*, Buna Vestire 1937. dec. 17 (Ford. Saszet Ágnes, <http://beszelo.c3.hu/02/0910/16eliade.htm9>).

¹³ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 270.

Nem véletlen tehát, hogy a spanyol polgárháborúban a Franco oldalán elesett két vaskardista halálát annak idején „önkéntes áldozathozatal”-nak, „misztikus cselekedet”-nek és vértanúságnak minősítette. Szerinte a két Vaskárda-parancsnokot a sors „rendelte arra, hogy tanúk legyenek, hogy bizonyosságot tegyenek arról a derűről, amely a hit ajándéka, arról a keresztény és hősiességéről, amelyet akkor ad meg az élet, amikor az ember készen áll bármely pillanatban elveszíteni azt.”¹⁴

Ugyanakkor az sem elhanyagolandó, hogy Eliade mintegy megelőlegezte a posztmodern gondolkodás azon érdekes jellemvonását, amely gyakorlatilag a tudományos közhelyekkel kevert értelmezhetetlen ürességet takaró szófordulatok használatát jelenti¹⁵: „a kozmikus szentség tapasztalata”, „új és karizmatikus kozmosz”, „ontikus tökéletesség”, „totális lét”, „emberfeletti létezési mód” vagy „a teljesség misztériuma”. De ide sorolhatóak azok a kijelentései is, melyek szerint: „Jézus létezése totális teofánia: Krisztus egy vakmerő gesztussal magát a történelmet váltja meg, oly módon, hogy felruhazza a létezés maximumával”¹⁶; „a beavatás a létezés mikéntjének ontológiai megváltozásával egyenértékű”¹⁷.

AZ ÓKERESZTÉNYSÉG ÁBRÁZOLÁSA

Tanulmányom elsődleges célja megvizsgálni hogy az ókereszténység miképpen jelenik meg Eliade felfogásában. A teljességre való törekvés igénye nélkül tulajdonképpen D. Dubuisson feltárását kívánom folytatni, hogy az elemzés igazolja avagy cáfolja a francia tudós általánosabb meglátásait.

Mit is vall Eliade a kereszténységről? Szerinte „Keresztelő János egy millenarista szekta vezetőjeként a Királyság azonnali eljövetelét hirdette, ám a Messiás címet nem követelte magának”.¹⁸ Ez a kijelen-

¹⁴ Eliade, M.: „Ion Moja és Vasile Marin”, Vremea 1937. jan. 24 (<http://beszelo.c3.hu/02/0910/16eliade.htm9>).

¹⁵ Lásd A. Sokal – J. Bricmont: *Intellektuális imposztorok*. Posztmodern értelmiségek visszaélése a tudománnyal. Typotex Kiadó, Budapest, 2000.

¹⁶ Eliade, M.: *Képek és jelképek*. 219.

¹⁷ Eliade, M.: *Misztikus születések*. 8.

¹⁸ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 263.

tés értelemszerűen a millenarizmus ismeretének teljes hiányát tükrözi. A kereszténység önálló és sajátos identitása kikristályosodásának a kezdeti szakaszát megelőzően ugyanis nem beszélhetünk millenarizmusról.¹⁹

„Nem tudjuk, miért keresztelkedett meg Jézus. Az viszont bizonyos, hogy a keresztséggel tárult fel számára a messiási méltóság”. Jézus pusztabeli megkísértésével kapcsolatosan pedig Eliade a következőket állítja: „E kísértések mitológiai jellege nyilvánvaló, szimbolizmusuk azonban feltárja a keresztény eszkatológia sajátos szerkezetét. Az eseménysort alaktanilag beavatási próbák sorozata alkotja, hasonlóak azokhoz, amelyeken Buddha keresztülment.” A kísértések keretében a Sátán felkínálja Jézusnak „a világ minden országát és azok dicsőségét”. Eliade szerint: „Másként szólva, a Sátán felkínálja neki a lehetőséget, hogy elpusztítsa a Római Birodalmat (vagyis annak a katonai győzelemnek a lehetőségét, amit a zsidók az apokalipszisben jövendöltek), azzal a feltétellel, hogy Jézus meghódol előtte”.²⁰ Állítja mindezt a „történetiséget” sugalló legnagyobb természetességgel, miközben az evangéliumokat „egybegyűjtött mesés hagyományok (traditions fabuleuses)” tárházának tekinti.²¹

Szerinte, „mint a hellenisztikus világ megannyi más ‘istenembere’, Jézus is orvos és csodatevő (*thaumaturge*) volt, meggyógyított minden-

¹⁹ Eliade a saját korában ezzel kapcsolatosan a következő művekben tájékozódhatott volna: Gry, L.: *Le millénarisme dans son origine et ses développements*. A. Picard, Paris, 1904; Luneau, A.: *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église*. Beauchesne, Paris, 1964. Napjainkban lásd pl. Hill, Ch. E.: *Regnum caelorum*. Patterns of Millennial Thought in Early Christianity. William B. Eerdmans, Grand Rapids (Mi) & Cambridge (U.K.), 2001.

²⁰ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. 263. Amit Eliade nem ismer: pl. Atzberger, L.: *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit*. Freiburg i. B., 1896; Pelikan, J.: *The Shape of Death*. Life, Death and Immortality in the Early Fathers. London, 1962. Napjainkban lásd pl. Daley, B. E.: *The Hope of the Early Church*. A Handbook of Patristic Eschatology. Hendrickson, Peabody (Ma.), 2003; Peres, I.: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 157), Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

²¹ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 283/4.

féle betegséget és megszabadította a megszállottakat. Bizonyos csodái miatt keveredett a boszorkányság (*sorcellerie*) gyanújába, amit akkoriban halállal büntettek.”²² Eliade ezen kijelentése önmagáért – és a szerző döbbenetes tudatlanságáról – beszél; minden kommentár felesleges!

„Azok a mítoszok – írja –, amelyek a Názáreti Jézust archetípusok és transzcendens figurák világába vetítették, éppoly ‘igazak’, mint tettei és szavai: e mítoszok világában igazolják eredeti tanításának nagyságát és alkotóerejét. Egyébként épp ennek az egyetemes mitológiának és szimbolikának köszönhető, hogy a kereszténység oikumenikussá és szülőhazáján túl is elérhetővé vált.”²³

Itt tulajdonképpen a kereszténységnek a zsidóságról történő leválasztási törekvése érhető tetten.²⁴ Eliade szerint ugyanis a kereszténység sikere kizárólagosan annak vallási üzenete és szimbolikája erejével magyarázható. Teljesen mellőzi tehát a politikai, hatalmi és intézményes dimenziót.²⁵ Sugalmazása szerint a kereszténység azáltal vált

²² Uo. 264.

²³ Uo. 267.

²⁴ Labussiére, J.: *Nationalisme allemand et christianisme (1890–1940)*. Paris, 2005. Németországban, az 1890-es években, egy új és sajátos szellemiség ütötte fel a fejét, melyet a demokrácia-ellenesség és a rasszizmus jellemezett. Célkitűzései között szerepelt a német „faj” felsőbbrendűségének az alátámasztása, többek között a régi pogány időknek, hagyományoknak és értékeknek a dicsőítése révén. Mindez természetszerűen vezetett el a vallás németesítésének a gondolatához. Gyakorlatilag két fő irányvonal körvonalazódott, melyek mindegyike erőteljes zsidóellenességet mutatott. Az egyik irányzat – melynek soraiban protestáns lelkészek is akadtak – a kereszténység germanizálását hirdette, javasolta az Ószövetség elvetését, és Pál apostolt okolta a kereszténység ún. „zsidó elemei”-ért. Ugyanakkor megkérdőjelezte Jézus zsidóságát, és árja származást igyekezett neki kimutatni. A másik irányzat egy új (pogány) német hit és vallás szükségességét hangsúlyozta, és a kereszténység egyértelmű elvetése mellett foglalt állást.

²⁵ A kereszténység terjedésének hatalmi eszközökkel való erőteljes megtámogatására lásd pl. *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*. Vol. I: *Code Théodosien, Livre XVI. Texte latin*. Th. Mommsen, traduction J. Rougé (†), introduction et notes R. Delmaire, avec la collaboration de F. Richard et d’une équipe du GDR 2135. (Sources Chrétiennes, 497), Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

egyetemessé, hogy magába olvasztotta a kereszténység előtti vallási örökséget. Ez még akkor is igaz, ha egyes vallási szokások zsidó közvetítéssel kerültek át a kereszténységbe, ami eléggé félreérthetetlenül azt is jelenti, hogy a judaizmus esetleges elemei tulajdonképpen annál ősbibek. Hiszen, Eliade szerint, „a keresztény theológia és mitológiai képzelet csupán azt a folyamatot viszi tovább, amely már Kanaán meghódításával megkezdődött. Theológiai nyelven azt mondhatnánk, hogy számos ősi hagyomány a keresztény eseménysorba illeszkedve elnyeri a 'megváltást'.²⁶ Eliade „ kozmikus kereszténység”-e²⁷ – hiszen a történeti kereszténység valójában nem érdeklí – tehát azt jelenti, hogy „a Megváltó halálával és feltámadásával megváltott, és az Isten, Jézus, Szűz Mária és a szentek lépteivel megszentelt világmindenség képzele lehetővé tette, hogy, ha szórványosan és jelképesen is, de újból fölleljenek egy erényekben és szépségekben bővelkedő világot, amelyektől a háborúk és azok borzalmi a történelmi világot megfosztották.”²⁸ Eliade eszmerendszerében a történelmi világ a judaizmusban gyökerező, és a kereszténység által is átvett és vallott, (üdv történeti) linearitást jelenti, amelyet ő természetesen elutasít.²⁹

Még néhány idézet, amelyek eléggé beszédesen tükrözik Eliade kereszténységről vallott sajátosságos teológiai, ideológia nézeteit: „Jézus Krisztus kenoszisa [önkiüresítése] nemcsak az idők kezdete óta megvalósult istenmegjelenések megkoronázását jelenti, de igazolja is ezeket, vagyis bebizonyítja érvényességüket”³⁰; „Mária, a Szűzanya

²⁶ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 319.

²⁷ Ez a kifejezés tulajdonképpen az ősi természetvallást takarja. Eliade szerint ugyanis „a kereszténység nemcsak megtisztította a régi európai vallási örökséget, de át is emelte a szellemi fejlődésnek egy magasabb fokára mindazt, amit a régi praktikákból, hiedelmekből és reménysegből érdemes volt 'megmenteni'. Így élnek a mai napig a neolitikus kor szertartásai és hiedelmei a kereszténység népi rétegeiben. Európa népeinek kereszténnyé válását a Képek segítették, melyek mindenütt 'kéznél voltak', csak új értékkel és értelemmel, valamint új nevekkal kellett felruházni őket.” Eliade, M.: *Képek és jelképek*. 225.

²⁸ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 320.

²⁹ Lásd Eliade, M.: *A szent és a profán*. 97-106. („Szent történelem, történelem, historicizmus”).

³⁰ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 322.

theológiája csakugyan a Nagy Istennők parthenogenezisének (önmegtermékenyítő képességének) emberemlékezet óta ismert ázsiai és mediterrán... felfogásait veszi elő és teszi tökéletesebbé. A Mária-theológia az őstörténet óta ismert legősibb és legjelentősebb tiszteletadás megjelenítése, amit csak a nőiség vallási titka megkapott.”³¹

Ugyanakkor Eliade felrója az ókeresztény szerzőknek, és a modern teológusoknak, hogy „ahelyett, hogy a keresztény szimbolizmust az ‘általános’ szimbolizmus keretei közé helyeznék, melyből a nem keresztény világ vallásai is táplálkoznak, ők kizárólag az Ószövetséget tekintik viszonyítási alpnak. Szerintük nem a szimbólum közvetlen és általános jelentése nyilvánul meg a keresztény szimbolikában, hanem annak bibliai valorizációja”.³²

Megítélése szerint, „az Eukharisztia alaktani szempontból azokra a kultikus szeretetlakomákra emlékeztet, amelyek a mediterrán ókorban, főként a misztériumvallásokban voltak szokásban. Céljuk a résztvevők felszentelése és ezáltal üdvözülése volt, egy misztério-zófikus struktúrájú istenséggel való egyesülés révén. A keresztény rítus hasonlósága jelentőségteljes: az istenséggel történő misztikus azonosulás ekkoriban meglehetősen általános reménységét illusztrálja.”³³

Az őskeresztény korszakot követően a császárkorban (Kr. u. II-III. század) Eliadét tulajdonképpen csak a gnosztikusok, illetve a manicheizmus érdekli. Ez annak köszönhető, hogy szerinte a gnosztikusok hivatkoztak arra az „apokrifek” zömében fellelhető ezoterikus hagyományra „amit a feltámadt Krisztus adott át az apostoloknak, s amely élete eseményeinek titkos értelmére vonatkozik”.³⁴

Eliade szerint „lehetetlen pontosan meghatározni, milyen feltételek szabták meg a gnózisba történő beavatásra méltó tanítványok kivá-

³¹ Uo. 323.

³² Eliade, M.: *Képek és jelképek*. 202.

³³ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 270. Kétségtelen, hogy O. Cullmann és J. Daniélou, akiket Eliade forrásként megjelöl, nem osztják az ő nézeteit. Ugyanakkor kihagyja a következő műveket: Goguel, M.: *L'eucharistie des origines à Justin martyr*. Fischbacher, Paris, 1910.; Bouyer, L.: *Eucharistie*. Théologique et spiritualité de la prière eucharistique. Desclée, Tournai, 1966.

³⁴ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 291.

lasztását, főként pedig a beavatás körülményeit és állomásait. Bizonyos 'ezoterikus' típusú oktatásban fokozatosan minden hívő részesült; ez a keresztség, az eukharisztia és a Kereszt szimbolizmusára, az arkangyalokra, az Apokalipszis értelmezésére vonatkozott. Ami a 'Tökéletesek' vagy az afelé haladók előtt felfedett titkokat illeti, ezek valószínűleg Krisztus alászállására és az angyalok lakta hét égen át történt mennybemenetelére (vö. Ef 4,9: [„Az pedig, hogy fölment, mi mást jelent, mint, hogy előbb le is szállt az alsó földi tájakra”]), valamint az egyéni eszkhatólóiára, vagyis a lélek halál után bejárt útjára vonatkoztak.”³⁵

Eliade szerint „nem az 'ezoterizmus' vagy a 'gnózis' mint olyan volt veszedelmes, hanem az 'eretnkségek', amelyek a 'beavatási titok' leple alatt lopóztak befelé.”³⁶ Ezen eretnkségeket gyakorlatilag Irenaeus *Adversus haereses* c. művére támaszkodva sorolja fel (229. Simon mágustól Valentinusig³⁷), természetesen mindennemű történeti és kritikai elemzés nélkül.

Miért nyűgözte le Eliadét a gnoszticizmus? Mert szerinte „az orthodoxia lényegében az őtestamentumi teológiához való hűséget jelentette. A gnosztikusokat tekintették a legfőbb eretnekeknek, mert ők a héber gondolkodásnak részben vagy egészében még az alapelveit is elvetették.”³⁸ Az orthodoxia – heterodoxia problémája azonban lényegében nem érdekli. Megítélése szerint ugyanis „az általános vallástörténet szempontjából súlyosabbak és jelentősebbek azok a viták és válságok, amelyeket a krisztológia dogmatikus megfogalmazásai robbantottak ki...” Eliade szerint „a kereszténység előtti vallási örökség beolvasztását célzó törekvéseknek két párhuzamos és egymást kiegészítő irányzata különböztethető meg; azt mondhatnánk, ismétlődő és változatos erőfeszítések történnek arra, hogy Krisztus üzenetének egyetemes dimenziót adjanak. Az első irányzat, az ősi, a bibliai, keleti vagy pogány szimbolizmusok és mitológiai források beolvasztásában és átértékelésében jelenik meg. A második irányzat, amelyet, főként a III. század elejétől, a teológiai spekulációk jellemeznek, a kereszténységet

³⁵ Uo. 292.

³⁶ Uo. 293.

³⁷ Uo. 295-298.

³⁸ Uo. 314.

a görög filozófia, nevezetesen az új-platonikus metafizika segítségével iparkodik 'egyetemessé' tenni.³⁹ Ez az irányzat Eliadét valójában nem érdekli. Ez világosan kitűnik a főképpen Ágostonra koncentráló, az V-VIII. századot összefoglalni hivatott 23. fejezet terjedelméből.⁴⁰ Az Órigenésznek szentelt rövid rész pedig semmi érdemlegeset nem tartalmaz az ókereszténység egyik legkiemelkedőbb és legmeghatározóbb személyiségéről.⁴¹

Eliade megfogalmazásában „a keresztség szentségét már Szent Pál felruházta archaikus jelképiséggel és szerkezettel: rituális halál és feltámadás, új születés Krisztusban.” Ennek fényében úgy értelmezi a Gal 3,28-ban szereplő „nincs szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő” kitétel, hogy „a megkeresztelt visszanyeri az androgüné ősi állapotát is.”⁴²

Eliade szerint „még merészebb a keresztény képek, liturgia és teológia összeolvadása a Világfa szimbolizmusával. Ebben az esetben is ősi és egyetemesen elterjedt jelképpel van dolgunk. A Keresztet, amely a Jó és a Rossz fájából készült, a Világfával azonosítják vagy azt helyettesítik vele... Számos patrisztikai és liturgikus szöveg a Keresztet létrához, oszlophoz vagy hegyhez hasonlítja, ezek a 'Világ közepe' jellegzetes kifejezései. Ez annak bizonyítéka, hogy a Közép képe természetesen illeszkedett a keresztény képzeletbe. Igaz, hogy a Keresztnek mint a Jó és Rossz fájának és Világfának vannak gyökerei a bibliai hagyományban. Ám a Kereszt (=Közép) révén valósul meg a kapcsolat az éggel, s ugyanekkor az egész világmindenség is 'megváltódik'. A megváltás fogalma viszont újból csak előveszi és megismétli az örök megújulás és a kozmikus újjászületés, az egyetemes termékenység és a szakralitás, az abszolút valóság és végül is a halhatatlanság fogalmait, amelyek a Világfa szimbolizmusában mindmind benne vannak.”⁴³ Eliade felfogásában ugyanis a Világfa archetípus, melyet a szent és rituális fák másolnak. Ennek fényében szinte természetes az a meggyőződése, hogy a keresztre feszítés egész sor archaikus szimbólummal és mitológiai témával gazdagodik a későbbiekben, amelyek majd megjelennek Európa folklórjában.

³⁹ Uo. 317.

⁴⁰ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. kötet. 36-56.

⁴¹ Uo. 39-42.

⁴² Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 317.

⁴³ Uo. 318.

ELIADE „MÓDSZERE”

A vitatható tartalmi kitételek fényében joggal merül fel a kérdés: mi is jellemzi valójában Eliade módszerét?

- a) Nem mindig idézi, és szinte soha nem elemzi azokat az ókeresztény szövegeket, amelyekre hivatkozik.⁴⁴ Nem egy esetben pedig csak másodlagos forrásokra támaszkodik, vagyis idézett szövegeket idéz.⁴⁵ Alexandria-i Kelemen *Hüpotüposzesz* (*Vázlatok*) c. munkájának Euszebiosznál (*Egyháztört.* II,1,3-4) fennmaradt töredékét pl. J. Daniélou egyik műve (*Les traditions secrètes des Apôtres*, 200⁴⁶) alapján idézi: „Feltámadása után az Úr Jakabnak, az Igaznak, Jánosnak és Péternek adta át a gnóvizt; ezek átadták a többi apostolnak, a többi apostol átadta a Hetvennek, egyikük volt Barnabás”⁴⁷ Euszebiosz elbeszélésében azonban a hangsúly nem a gnóvizon, hanem Jakabon van, ahogy az a szövegkörnyezetből világosan kitűnik. Kelemen eszmevilágának ismeretében pedig itt kétségtelenül a helyes tanítás/ismeret folytonosságát kell a gnóviz kifejezés alatt érteni. Ezt egyébként az ugyanabban az euszebioszi bekezdésben található másik Kelemen idézet (*Sztrómateisz* I,1,11,3) is alátámasztja: a történetíró Kelemennel kapcsolatosan ugyanis megjegyzi, hogy az „főlemlegeti mestereit, akik megőrizték ‘az egyenest a szent apostoloktól, Pétertől, Jakabtól, Jánostól és Páltól eredő, apáról fiúra szállt, és, Istennek hála, hozzánk is eljutott boldog tanítások igaz hagyományát’”.⁴⁸
- b) A bibliai idézetek esetében Eliade megreked a betű szerinti értelmezésnél; azokat történeti beszámolókként kezeli (pl. 221. „Az egyház születése”⁴⁹, amely gyakorlatilag összefoglalja és elmeséli az ApCsel-t). Ennek elsősorban az a magyarázata, hogy Eliadét valójában nem ér-

⁴⁴ Az elemzés mellőzésének nagyszerű példája az a Tertullianus (*De Baptismo* III-V) idézet, amelyet Eliade a saját szája íze szerint mazsoláz össze, hogy alátámassza a víz szimbolikájáról vallott felfogását. Eliade, M.: *A szent és a profán*. 123.

⁴⁵ Lásd Eliade, M.: *Képek és jelképek*. 199-200; Uő.: *A szent és a profán*. 128.

⁴⁶ *Eranos Jahrbuch* 31 (1962) 199-215.

⁴⁷ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 292.

⁴⁸ Uo. 292.

⁴⁹ Uo. 271-273.

dekli az egzegézis. Számára ugyanis a mitológiai, illetve a történeti idő és elbeszélés egyazon dimenzióban foglal helyet (pl. az isteneknek az emberek közé való vegyülése „történetiséggel” bír⁵⁰). Amit ő vallástörténetnek nevez, az tulajdonképpen nem más, mint a kezdeti hierophániák későbbi manifesztációinak keresése és a közöttük fennálló kapcsolat meghatározása. Hiszen Eliade szerint „a mítoszok ismerete nem azt jelenti..., hogy az ember tudomást szerez egyes kozmikus jelenségek szabályszerű voltáról..., hanem mindenekelőtt azt, hogy megtudja, mi történt valójában a világban, mit csináltak az istenek és a kultúrhéroszok: megismeri alkotásaikat, kalandjaikat, drámáikat. Ez tehát egy isteni történelem megismerése – ami ettől még nem kevésbé ‘történelem’ –, vagyis előreláthatatlan, bár összefüggő és jelentéssel bíró események sorozata”.⁵¹ Ebből kifolyólag Eliade felfogásában a vallástudomány „nem csupán történelmi diszciplína..., hanem egyszersmind *totális hermeneutika* is⁵², mivel neki kell megfejtenie és megmagyaráznia az embernek a szentséggel való minden találkozását, az őstörténet-től napjainkig.”⁵³

⁵⁰ Ez az elvegyülés egy rituális hiba miatt szétvált. A cél tehát az ősi állapotnak a visszaállítása, amely állapotot Eliade a paraszti (főképpen balkáni) kultúrákban véli felfedezni. Ebből kifolyólag értelemszerűen privilegizált (világtörténelmi) szerepet tulajdonított a román kultúrának. Lásd Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. kötet. 189-199; Uő.: *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparative sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*. Payot, Paris, 1970 (angolul: 1972). Eliade szemében a beavatás alkalmával megismert „szent történelem – a mitológia – példát mutat: elmondja, miképpen jöttek létre a dolgok, de megalapoz minden emberi viselkedést, társadalmi és kulturális intézményt is. Mivel az embert természetfölötti lények teremtették, viselkedéseinek és tevékenységeinek summája a 'szent történelemhez' tartozik; nagyon fontos, hogy ezt gondosan őrizzék, és érintetlen formában adják tovább az új nemzedékeknek. Alapjában véve az ember azért olyan, amilyen, mert az idők kezdetén a mítoszokban elbeszélt dolgok megtörténtek vele.” Eliade, M.: *Misztikus születések*. 9.

⁵¹ Uo. 15.

⁵² Vagyis lényegében és valójában egyfajta kriptó-teológia.

⁵³ Eliade, M.: *Az eredet bűvöletében*. 105. Eliade szerint „a vallástörténész legfőbb célja megérteni és másokkal megértetni a homo religiosus viselkedését és szellemi univerzumát”. Ebben segíthet a folklór. Hiszen „aki az európai

- c) Az egyes, általa tárgyalt kérdésekkel kapcsolatosan kérdéses, hogy milyen mértékben használja a forrásmunkákként feltüntetett korabeli szakirodalmat. Kétségtelen, hogy néhány kiválasztott szerző néhány kiválasztott művét használja, azokra épít, ellenben még ezeknél sem árt az egyenkénti ellenőrzés. Ilyen kiemelt szerző pl. Hans Jonas a gnoszticizmust illetően. Ugyanakkor Eliade soha nem tárgyalja az egyes szerzők nézeteit, állításait, hanem csakis azt megszólásza össze, amit gond nélkül beépíthet a maga rendszerébe. Azt állítja pl. hogy H. „De Lubac atya is elismeri, hogy a Kereszt = Világfa-képpel egy ősi, univerzális mítosz él tovább a kereszténység kebelében” (*Aspects du Bouddhisme*, Seuil, Paris, 1951, 75)⁵⁴, amit azért érdemes lenne pontosan ellenőrizni, mielőtt bárki is készpénznek venné.
- d) Eliade állításai tulajdonképpen kijelentések: „Semmilyen történelmi esemény nem fejezi ki jobban a pogányság ‘hivatalos’ végét, mint az, hogy Alarik, a gótok királya 396-ban felgyújtja az eleusiszi szentélyt. Am sehol semmilyen példa nem illusztrálja jobban a pogány vallásosság rejtőzködésének és továbbélésének rejtélyes folyamatát sem”⁵⁵, amelyet gyakorlatilag 1940-ig vezet le. Szerinte „a vér az erő és a termékenység egyetemesen elterjedt jelképe.”⁵⁶

paraszti társadalmakkal foglalkozik – írja Eliade –, az betekintést nyerhet a neolitikus szántóvetők vallási világába. Az európai parasztok szokásai és képzetei sok esetben ősbibb kultúrfokot képviselnek, mint az, amelyik a klaszszikus görög mitológiákban tükröződik. Noha Európában a paraszti népesség nagyobb része több mint ezer éve áttért a kereszténységre, ebbe a kereszténység előtti vallásörökség nagy része is bele van szőve. Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy az európai parasztok emiatt nem keresztények; vallásosságuk azonban nem korlátozódik a kereszténység történelmi formáira, hanem őriz még egy olyan kozmikus struktúrát is, amely a keresztény városlakók élményvilágából szinte teljesen eltűnt. őseredeti, nem történelmi kereszténységnek nevezhetnénk ezt a vallásosságot. A kereszténység felvétele során az európai szántóvetők az új hitbe bekebelezték az ősrégi kozmikus vallást is.” Eliade, M.: *A szent és a profán*. 152-154.

⁵⁴ Eliade, M.: *Képek és jelképek*. 209.

⁵⁵ Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. 326.

⁵⁶ Eliade, M.: *Misztikus születések*. 59.

- e) Eliade ezekre a kijelentésekre építi önkényes, a különböző vallásokból vett és felszínességet tükröző párhuzamait.⁵⁷ Számára ugyanis a motívum egyben azonosságot is jelent. „A vízözön ‘célja’ ugyanaz, mint a keresztelezés, a gyászszertartáshoz kapcsolódó ókori italáldozatok pedig ugyanazt ‘jelentik’, mint az újszülöttnak szenteltvízzel való meghintése, vagy mint az egészséget és termékenységet biztosító tavaszi rituális fürdők.”⁵⁸
- f) Eliade összemosza a különböző korokban (pl. ókori és modern) és céllal keletkezett művek számára hasznos elemeit anélkül, hogy bármi érdemlegeset is közölne az olvasóval a műveket illetően.⁵⁹
- g) Stílusát tekintve Eliade nyelvezete és gondolatmenete csavaros, csapongóan példálózó, ugyanakkor a féligazságokat és a csúsztatásokat a valós állításokkal árnyaltan és zavarba ejtően vegyíti: „A keresztény tanítás végső győzelmének sok oka van. Először is a keresztények rendíthetetlen hite és erkölcsi ereje, a kínzásokkal és a halállal szembeni bátorságuk, amit még legnagyobb ellenségeik, Szamoszatai Lukianosz, Marcus Aurelius, Gallienus, Kelszosz is csodáltak. Másfelől a keresztények összetartása páratlan volt; a közösség gondját viselte az özvegyeknek, árváknak, öregeknek, és kiváltotta a kalózok foglyait. A járványok és a városok ostromai idején egyedül a keresztények ápolták a betegeket és temették el a halottakat. Európa minden gyökértelenje, a magánytól szenvedő tömegek, a kulturális

⁵⁷ Ez azt a román intellektuális mentalitást is tükrözi, amelyben, és amely szerint semmi sem összeegyeztethetetlen. Lásd: „Marduk a tengeri szörny testéből készítette Tiāmat-ot, a világot. Jahve az ősmonstrum, Rahab legyőzése után teremtette meg a világmindenséget.” M. Eliade, *A szent és a profán*, i. m., 43. A teremtéstörténetekre vonatkozóan lásd pl. Szécsi J., „A teremtéstörténet és az ókori Kelet”, *Egyházforum* 21 (2006/6) 10-12. Kutatástörténeti szempontból pedig Ch. Uehlinger, „Genèse 1-11”, in: Th. Römer – J. D. Macchi – Ch. Nihan (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*. (Le Monde de la Bible, 49), Labor et Fides, Genève, 2004, 114-133.

⁵⁸ Eliade, M.: *Képek és jelképek*. 196. Hasonlóképpen: „A vízözön’ strukturálisan ’a keresztvízhez’, a holtaknak tett italáldozat pedig az újszülöttekért tett megtisztulás-áldozatokhoz hasonlítható, vagy a rituális év eleji fürdésekhöz, amelyek egészséget és termékenységet kölcsönöznek az embernek.” Eliade, M.: *A szent és a profán*. 122.

⁵⁹ Eliade, M.: *Képek és jelképek*. 320-321.

és társadalmi elidegenedés áldozatai számára az egyház jelentette az egyetlen reménységet arra, hogy valamiféle hovatartozásra tegyen szert, megtalálja vagy újra fellelje az élet értelmét. Mivel társadalmi, faji vagy intellektuális korlátok nem voltak, bárki tagja lehetett ennek a derűlátó és paradox közösségnek, ahol egy nagyhatalmú polgár, a császár kamarása földre borult egy püspök, saját hajdani rab-szolgája előtt. Nagyon valószínű, hogy soha, egyetlen társadalom se látott – se azelőtt, se azóta – hasonló egyenlőséget, ennyi irgalmat és testvéri szeretetet, mint amiben a keresztény közösségek éltek az első négy évszázadban.”⁶⁰ Ilyet értelemszerűen csakis az írhat, aki nem ismeri a történelmet és annak forrásait, vagy akit tudatosan nem érdekel a kereszténység a maga történetiségében.⁶¹

Eliade módszerét összegezve azt mondhatjuk, hogy azt nem a tudományos elemzés és következtetés folyamata jellemzi. Holisztikus gondolatrendszere valójában egy előfeltevésekre épített ideológiai konstrukció, amibe csak azt és oly módon szerkeszti be, ami azzal összeegyeztethető: minden mást figyelmen kívül hagy. Mivel a vallásokban az általános és örök érvényű ősi Vallást keresi, nem véletlen, hogy Eliade főképpen – a fundamentalizmus és kizárólagosság felé hajló, illetve a misztikumra fogékony – teológusok és filozófusok körében népszerű.⁶² Hiszen ezen gondolatrendszerek egyik igen jellegzetes vonása a jól meghatározott időben és térben történő történeti, társadalmi és kulturális behatárolódásokról való idegenkedés. Eliade ezt a következőképpen fogalmazza meg: „ha egy szimbólumot ‘belehelyezünk’ a saját helyi történetébe” az nem jelenti azt, hogy „megoldottuk a lényegi problémát. Ami ugyanis megnyilvánul, az nem egy szimbólum

⁶⁰ Uo. 325.

⁶¹ Erről tanúskodik egyébként a „kereszténység és beavatás” kérdésének szentelt, főképpen azon közhelyeket és általánosságokat tartalmazó néhány oldal, melyek a későbbiekben ismételten megjelennek Eliade különböző műveiben. Eliade, M.: *Misztikus születések*. 232-241.

⁶² Eliadénak számos olyan kijelentése van, amely, végeredményben, összhangban van az ő meggyőződésükkel: „A világ egy természetfölötti lény műve; isteni alkotás, következésképpen magában a fölépítésében szent. Az ember olyan univerzumban él, amely természetfölötti eredetű lévén, 'formájában', sőt olykor szubsztanciájában is szent.” Eliade, M.: *Misztikus születések*. 9.

‘sajátlagos változata’, hanem egy szimbólumrendszer totalitása”. Eliade szerint „egy-egy szimbólum különféle jelentései összefüggnek egymással és rendszerbe szerveződnek. A különféle helyi változatok közt felfedezhető ellentmondások látszólagosak, s azonnal eltűnnek, mihelyt a szimbólumrendszert a maga teljességében vizsgáljuk. Egy archetipikus kép minden új jelentése megkoronázza és beteljesíti a régieket: az ‘üdvösség’, amit a Kereszt jelent, nem semmisíti meg a teljes renovatio par excellence szimbólumának, a Világfának kereszténység előtti értelmét; épp ellenkezőleg, a kereszt megnevesíti az összes többi értelmet és jelentést.”⁶³

Ami Eliade ókereszténység-ábrázolását illeti, a tartalmi és módszertani felvetések fényében eléggé egyértelműen kijelenthető, hogy az még kutatástörténeti szempontból is használhatatlan. Az erre vonatkozó részleges elemzés is gyakorlatilag alátámasztja D. Dubuisson általánosabb megállapításait.

ELIADE SIKERÉNEK TITKA

Tudománytalansága ellenére miért van mégis sikere Eliadénak? Mert művei kinyilatkoztatásszerűen hatnak, és a tudás illúzióját keltik, miközben valójában a szinkretizmust és a vallási dilettantizmust bátorítják.⁶⁴ Ugyanakkor az sem elhanyagolandó, hogy képesek kielégíteni az önmagát vallásilag műveltnek képzelő nagyközönség és az egyetemi/akadémiai világ egyes szegmenseinek transzcendencia igényét, miközben összhangban vannak a racionálisként megjelenített tulajdonképeni irracionalitással.⁶⁵ Ez a réteg ugyanis Eliade műveiben valami-

⁶³ Eliade, M.: *Képek és jelképek*. 211.

⁶⁴ Lásd Eliade, M.: *Az eredet bűvöletében*. 118.

⁶⁵ Hazai viszonylatban ennek igen eklatáns példái egyrészt a hatnapos tereméstor-történet szószерinti értelmezésének vándorapostola, a miskolci informatikus professzor Tóth Tibor (*Tudomány, hit, világmagyarázat*. Focus Kiadó, Budapest, 2004), másrészt pedig az Intelligens Tervezést propagáló munkacsoport (*Intelligens tervezés – az evolúcióelmélet új rivalisa*, Aeternitas, Felsőörs, 2004) humán- és természettudományos végzettséggel rendelkező tagjai. Ebben a szellemi környezetben Eliade sikerét maga a szerző indokolja meg: „a modern, nem vallásos ember szemében a kozmosz áttekinthetetlené, mozdulatlaná

féleképpen a személyes meggyőződése „tudományos”-nak elkönyvelt megfogalmazását és visszaigazolását találja meg.⁶⁶ A hit tehát tudássá/ ismeretté változik át, aminek azonban semmi köze az „objektív, a végtelenségig helyesbíthető és gazdagítható információ”-hoz⁶⁷. Azt lehet mondani, hogy Eliade sikeresen „modernizálja” az ókori gnoszticizmust és kapcsolja össze a pre-modern gondolkodást a poszt-modernnel.⁶⁸ Globalizálódó világunk létbizonytalanságában a transzcendensre és szakrálisra épített egzisztenciális biztonság érzetét kínálja. Gondolatrendszere egyfajta holisztikus filozófiai-teológiai világnézet, amely a vallásokról szól és azokból épül, de sem módszerében, sem pedig tartalmában nem tekinthető vallástudományi/vallástörténeti tudományszá-

és némává vált. Nem hordoz üzenetet, nem tartalmaz semmilyen 'titkosírást'. A természet szentségének tudata a mai Európában úgyszólván csak a falusi népességben él tovább, mert az még kozmikus liturgiaként fogadja be a kereszténységet. Az ipari társadalom, különösen az értelmiségiek kereszténysége viszont már régóta nélkülözi azokat a kozmikus értékeket, amelyek a középkorban még hozzátapadtak. A városok kereszténységét ettől még nem kell 'lesüllyedtnak' vagy 'értéktelebbnek' tekinteni, csupán azt kell megállapítanunk, hogy a városok vallási érzékelőképessége rendkívül elszegényedett. A modern városi keresztényeknek már nincs részük a kozmikus liturgiában, annak misztériumaiban, ahogy a természet részt vesz a krisztológiai drámában. Vallásos átélésük már nem nyitott a 'kozmosz' felé. Pusztán magánélménnyé változott: az üdvösség olyan probléma, amely az embert és istenét érinti. Az ember jobbik esetben nemcsak isten, hanem a társadalom előtt is felelősséget érez. Ám ebben az ember-isten-történelem komplexumban nincs helye a kozmosznak. Ezért feltehetően már az igazi keresztény sem érzi isten művének a világot.” Eliade, M.: *A szent és a profán*. 167-168.

⁶⁶ Eliade szerint „az alkotó hermeneutika megváltoztatja az embert; több mint tanítás, egyszersmind olyan szellemi technika, amely a lét minőségét képes módosítani.” Eliade, M.: *Az eredet bűvöletében*. 110.

⁶⁷ Eliade, M.: *Misztikus születések*. 9.

⁶⁸ Erről szól a Chicagói Egyetemen 1956 őszén tartott „Haskell-előadások”-ból született könyv (*Misztikus születések*, i. m.), amelyben a beavatásokról szólva elkülöníti a hagyományos és a modern embert. A szent és a profán c. művében szintén szembeállítja a vallásos (*homo religiosus*) és a nem-vallásos embert („Szent és profán a modern világban”, i. m., 191-203). Eliade szerint „a modern művészet, bizonyos nagy nézettségű filmek, a fiatalság kultúrájával kapcsolatos bizonyos jelenségek (egyelőre öntudatlan) vallási struktúrája és értékrendje – különösen a kozmikus jelentésű, autentikus emberi lét keresése

életműnek.⁶⁹ A történész ugyanis soha nem állítja, hogy „ha tanulmányozás közben az embert nemcsak történelmi lényként fogjuk fel, hanem eleven szimbólumként is, a vallástörténet – talán megbocsátják a szót – metapszichoanalízissé változhat, melynek során az ember ismét tudatára ébredhet azon archetípusok és szimbólumok jelentésének és jelentőségének, amelyek – elevenen vagy megkövült állapotban – fellelhetők ma is az emberiség vallási tradícióiban”.⁷⁰

Ez kétséget kizáróan egy ideológiai megfogalmazás – egy hatásosan fogalmazó ideológus tollából.

ölt megint vallási dimenziókat (a természet újrafelfedezése, a tiltások nélküli nemi élet, a 'jelenben való', társadalmi 'tervektől' és ambícióktól mentes élet stb.) A szentség új térhódításainak többsége egy olyan fajta kozmikus vallásra emlékeztet, amely a kereszténység győzelmével tűnt el Európából, s csak a paraszti kultúrában maradt fenn. Az élet és a természet szent jellegének újrafelfedezése nem jelenti feltétlenül a 'pogánysághoz' vagy a 'bálványimádathoz' való visszatérést. A dél-európai parasztság kozmikus vallása a pogányság egy formájaként tűnhet fel ugyan a puritán keresztény szemében, ettől azonban még éppúgy ' kozmikus keresztény liturgia' marad. (...) A 'totális ember' sohasem deszakralizálódott teljesen, s kétséges, hogy egyáltalán lehetséges-e a totális deszakralizáció. A szekularizáció szép sikert arat a tudatos élet szintjén: régi teológiai világképekből, dogmákból, hiedelmekből, rítusokból, intézményekből stb. ürül ki minden jelentés. De egyetlen normális ember sem korlátozhatja magát a tudatos, racionális cselekvésre, mert a modern ember is álmodozik, ő is szerelmes, ő is zenét hallgat, színházba jár, filmeket néz, könyveket olvas – egyszóval nemcsak történelmi, természetes világban, hanem egy egzisztenciális magánvilágban, képzeletbeli univerzumban is él. S elsősorban a vallástörténész van abban a helyzetben, hogy felismerje és megfejtse e magánvilágok és képzeletbeli univerzumok rejtett struktúráit.” Eliade, M.: *Az eredet bűvöletében*. 12-14.

⁶⁹ Erre vonatkozóan lásd Simon Róbert: „Mircea Eliade alvilágjárása, avagy a kezdetek nosztalgiaja”, in: M. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. kötet. 301-330.

⁷⁰ Uo. 43.

IRODALOM

- Dictionnaire des théologiens et de la théologie catholique*, Bayard – Centurion, Paris, 1998.
- Dubuisson, D.: *Impostures et pseudo-science. L'oeuvre de Mircea Eliade*. Préface d'Isac Chiva. (Savoirs mieux, 20), Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2005.
- Eliade, M.: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Európa Kiadó, Budapest, 1999.
- Eliade, M.: *Az eredet bűvöletében*. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2002.
- Eliade, M.: „Ion Moja és Vasile Marin”, *Vremea* 1937. jan. 24. (<http://beszelo.c3.hu/02/0910/16eliade.htm9>).
- Eliade, M.: *Képek és jelképek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- Eliade, M.: „Miért hiszek a vasgárdista mozgalom diadalában?”, *Buna Vestire* 1937. dec. 17 (Ford. Saszet Ágnes, <http://beszelo.c3.hu/02/0910/16eliade.htm9>).
- Eliade, M.: *Misztikus születések*. Európa Kiadó, Budapest, 1999.
- Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. kötet. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. kötet. Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
- Labussière, J.: *Nationalisme allemand et christianisme (1890 – 1940)*. Paris, 2005.
- Simon Róbert: „Mircea Eliade alvilágjárása, avagy a kezdetek nosztalgája”, in: M. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története* III. kötet. 301-330.
- Sokal, A. – J. Bricmont: *Intellektuális imposztorok. Posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal*. Typotex Kiadó, Budapest, 2000.
- Strenski, I.: *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. University of Iowa Press, Iowa City, 1987.

KÓSA GÁBOR

A DZSÜRCSEN SÁMÁNNÓ A „SÁMÁN” SZÓ ELSŐ ÍRÁSOS EMLÉKÉNEK ELEMZÉSE

E rövid tanulmányban a 'sámán' szó első előfordulásának kérdését járom körül. A Song-kori *Sanchao beimeng huibian* 三朝北盟匯編 egyik glosszája a dzsürcsen »shanman 珊蠻« szót a kínai *wuyu* 巫媼 kifejezéssel azonosítja. A következőkben ezeket a fogalmakat, illetve ezen azonosítás kontextusát vizsgálom meg, hogy megvilágítsam a kultúrtörténetileg is jelentős utalás valódi jelentéstartalmát.¹

Mircea Eliade sámánizmusról szóló művében meglepően kevés szót ejt a sámán szó eredetéről. Könyve elején néhány sort, a könyv következtetéseket összefoglaló fejezetében pedig néhány oldalt szentel az erre vonatkozó fontosabb elképzeléseknek, ez utóbbi esetben elsősorban a buddhizmussal való kapcsolatának tükrében.²

Habár Eliade hivatkozik Paul Pelliot 1913-as cikkére,³ azonban meglepő módon nem említi, hogy ez a neves francia sinológus hívta fel elsőként a figyelmet a *šaman* szó legelső írott előfordulására:⁴ a Song-kori

¹ Jelen tanulmány angol nyelvű verziója a *Shaman* című folyóiratban jelent meg: „The Jurchen shamaness. An analysis of the first written reference to the word 'shaman'.” *Shaman* 15.1-2 (2007) 117-128.

² Eliade 1989, 4, 495-501; 2001: 19-20, 449-455.

³ Eliade 1989, 496. n. 4, 554; 2001: 450. n. 4, 489.

⁴ Pelliot 1913, 466-469. Ez azonban nem az első alkalom, sőt nem is a legkorábbi alkalom, hogy egy kínai forrás valamilyen sámán jelentésű szó kínai átírását adja: „[A kirgizek] a *wuikat* *gannak* [qam] nevezik. 呼巫為「甘」” (*Xin Tangshu* 新唐書 217 *xia*, *liezhuan* 142 *xia* [6148]; cf. Laufer 1917, 369). A *gan* 甘 írásegy Tang-kori kiejtése „kam” volt (Pulleyblank 1991, 102). Ennek a szónak jóval későbbi, latin nyelvű előfordulása megtalálható Willem van Rubroeck leírásában, habár Rubroeck ezt azonosítja a *khan* (*xan*) szóval (*Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum*, Galli 19.): „*Can nomen dig-*

Xu Mengxin 徐梦莘 (1126–1207) *Sanchao beimeng huibian* 三朝北盟匯編 című művének 3. fejezetében a következő megjegyzést teszi:

„Wushi ravasz volt és tehetséges, saját maga teremtette meg a dzsürcsen [nüzhen] törvényeket és írást, egyesítette az államot. Mivel a szellemekhez hasonlóan képes volt a változásokat küsmerni, a nép »shanman«-nak nevezte. Ami a »shanman« szót illeti, ez dzsürcsen nyelven az, ami (nálunk, kínaiaknál) a sámánról [wuyü]. Senki sem volt képes a nyomába érni azok közül, akik Nianhant alulmúlták (tehetségben).

兀室奸猾而有才，自製女真法律、文字，成其一國。國人號為珊蠻。珊蠻者，女真語巫姬也，以其通變如神。粘罕以下皆莫能及。⁵

Xu Mengxin életében Kína északi részét a „barbár”, dzsürcsen⁶ Jin 金 dinasztia (1115–1234) uralta, a kínai udvar Hangzhou (Lin'an) városába menekült, és ott alapította meg a Déli Song udvart. A fenti idézetben szereplő Wushi 兀室 (vagy 悟室) Wanyan Xiyinre 完顏希尹 vonatkozik, aki Jin Taizu 太祖 (1115–1123) és Jin Taizong 太宗 (1123–1135) dzsürcsen uralkodók udvari tanácsadója volt.⁷

„Wanyan Xiyin eredeti neve Gushen, Huandu fia volt. Miután (Jin) Taizu háborúskodott, ő mindig a csapatokkal volt, néha Taizut, néha pedig Sagait követve, vagy a tábornokokkal együtt (részt vett) a hadjáratokban. Mindig sikereket ért el. A Jin-eknek eredetileg nem volt írásuk. Az állam ereje napról napra növekedett. Baráti kapcsolatot ápoltak a szomszédos államokkal, így a kitaj [Qidan] írásjegyeket használták. Taizu császár megparancsolta Wanyan Xiyinnek, hogy hozzon létre egy teljes írásrendszert saját népe számára. Xiyin a kínai hivatalos írásjegyeket utánózza, a kitaj írásjegyeket alapul véve, mindezeket anyanyelvével összhangba hozva alkotta meg a nüzhü [nüzhen] írást. A Tianfu uralkodói periódus harmadik évének

nitatis quod idem est qui diuinator. Omnes diuinatores vocant Can. [»Can egy méltóság neve, amely ugyanaz, mint a jós. Minden jóst kannak neveznek.«]” A török és mongol elnevezésről lásd pl. Nemeth 1913–14, 245; Roux 1958.

⁵ Cf. Franke 1975, 155.

⁶ Habár Magyarországon a dzsürcsi elnevezés terjedt el, valójában a dzsürcsen szó a pontos megnevezés.

⁷ Életrajzáról lásd Jinshi 金史 73, liezhuan 11 [1684–1686]. Nianhan 粘罕 nem más, mint Zong Hanben 宗翰本, egy kiváló katonai parancsnok, lásd Jinshi 74, liezhuan 12 [1693–1699], Franke 1975, 141; 150–151.

[1119] nyolcadik hónapjában, az írásjegyek és az írás elkészült, Taizu szerfelett örvendezett és terjesztésére adott parancsot, Xiyinnek egy lovat és ruhákat adományozott. Később Xizong is létrehozott nüzhi [nüzhen] írásjegyeket, melyeket egyszerre használtak azokkal, melyeket Xiyin alkotott. A Xinyin-félé írásjegyeket nüzhi [nüzhen] nagy írásjegyeknek, Xizongéit pedig kicsiknek nevezték.⁸ 完顏希尹本名谷神，歡都之子也。自太祖舉兵，常在行陣，或從太祖、或從撒改，或與諸將征伐，比有功。金人初無文字，國勢日強，與鄰國交好，通用契丹字。太祖命希尹撰本國字，備制度。希尹乃依倣漢人楷字，因契丹字制度，合本國語，製女直字。天輔三年八月，字書成，太祖大悅，命頒行之。賜希尹馬一匹、衣一襲。其後熙宗亦製女直字，與希尹所製字俱行用。希尹所撰謂之女直大字，熙宗所撰謂之小字。”

Wanyan Xiyin életrajzának ezen része is kellőképpen bizonyítja, hogy esetében alapvetően egy „világi” személyről van szó, felmerülhet tehát a kérdés, létezik-e bármilyen ok, ami miatt Wanyan Xiyin kiérdemelte a sámán elnevezést. Ha áttekintjük a hivatalos kínai történeti műveket, arra a meglepő következtetésre juthatunk, hogy habár neve többször is szerepel a szövegekben, mindösszesen egyetlen eseményt találunk, ahol Wanyan Xiyin valamilyen „természetfeletti” képességről tesz tanúbizonyságot: miután egy fiatal fiúnak számos kérdést tesz fel, „megjósolja”, hogy az illető tehetséges és híres lesz.⁹ A jövődőlés sikere azonban – amint ezt a történet is sugallja – Wanyan Xiyin kiemelkedő intellektuális képességeinek, és nem sámáni látnoki erejének volt köszönhető. Meglepő módon tehát, az egyébként jól tájékozott kínai források alapvetően nem tudnak Wanyan Xiyin különleges képességeiről vagy „természetfeletti” tevékenységéről.

Mindez azt a hipotézist látszik alátámasztani, hogy Wanyan Xiyin minden valószínűség szerint a szó szigorú értelmében nem sámán volt, hanem egy kiemelkedő tehetségű és sikeres császári tanácsadó, akinek (egyebek között) a hagyomány a dzsürcsen írás megalkotását is tulajdonítja. Elképzelhető, hogy katonai sikerei mellett ezen utóbbi jelentős érdem az, ami miatt az emberek szemében olyan kivételes és rendkívüli személlyé vált, hogy sámánnak nevezték. A fent idézett szöveg tehát

⁸Jinshi 73, liezhuan 11 [1684].

⁹Jinshi 88, liezhuan 26 [1949 – 1950].

éppen azért emeli ki, hogy a nép sámánként aposztrofálta, mert a szót nem a hagyományos vallási értelmében használták vele kapcsolatban. Jól látható, hogy Xu Mengxin azzal próbálta meg racionalizálni ezt a számára is különös elnevezést, hogy Wanyan Xiyint úgy jellemezte, mint aki a szellemekhez hasonlóan képes a politikai és katonai körülmények változásainak kiismerésére („Mivel a szellemekhez hasonlóan képes volt a változásokat kiismerni...”). Ezzel a hasonlattal, még pontosabba a szellemek említésével Xu Mengxin ezt a látszólag nem helyénvaló elnevezést elfogadhatóvá próbálta tenni a korabeli olvasók számára.

Xu Mengxin mondatát tehát a következőképpen lehetne átfoglalni: „Az emberek a sámán szót alkalmazták Wanyan Xiyinnel kapcsolatban – amelyet általában „valódi” sámánokkal összefüggésben használnak –, mert így próbálták kifejezni iránta és tehetsége érzett tiszteletüket és nagyrabecsülésüket.”

Mindebből tehát a következő, kissé talán meglepő következtetésre juthatunk: a fenti szöveg kontextusát megvizsgálva megállapítható, hogy az a személy, akivel kapcsolatban a világon először írták le a sámán kifejezést, egyáltalán nem volt sámán, sőt alapvetően semmilyen sámánisztikus képességgel nem rendelkezett.

A fenti konklúzió természetesen akkor lehet igaz, ha kimutatható, hogy a dzsürcseneknél igenis léteztek „valódi” sámánok is. Várakozásainknak megfelelően a kínai forrásokban valóban találunk utalásokat arra, hogy a taoizmus és a buddhizmus mellett a sámánizmus is fontos részét képezte a dzsürcsen vallásosságnak.¹⁰

„A (dzsürcsen) szokások szerint, ha valakit megöltek, egy wuxit [sámánt] alkalmaznak, hogy egy átkot énekeljen el a gyilkos házábanál. (A wuxi) egy (kard) pengéjét köti egy hosszú nád végére, és egy csapat ember kíséretében (a bűnös) házához megy, és énekelve ekképpen becsmérli: »Elveszem tőled az örödet, melynek egyik szarva az Égre mutat, másik szarva a földre mutat! Elveszem tőled a névtelen lovadat, melynek szemből foltos a homloka, hátulról fehér a farka, oldalról nézve pedig bal s jobb felén szárnyai vannak.« Ennek az éneknek a hangja olyan szomorú és éles, mint a »Haoli« gyászené. Ezek után (a sámán) a pengével a földre rajzol, elkobozza (a bűnös) állatait és értéktárgyait, majd visszavonul. Ha egyszer valakinek a házáat így megátkozták, az ha-

¹⁰A buddhizmus és taoizmus dzsürcseneknél betöltött szerepéről lásd Franke 1994, 313-319, Yao 1995.

marosan teljesen tönkremegy. 國俗，有被殺者，必使巫覡以詛祝殺之者，迺繫刀于杖端，與眾至其家，歌而詛之曰：「取爾一角指天、一角指地之牛，無名之馬，向之則華面，背之則白尾，橫視之則有左右翼者。」其聲哀切悽婉，若萬里之音。既而以刀畫地，劫取畜產財物而還。其家一經詛祝，家道輒敗。¹¹

„Zhaozunak már hosszú ideje nem volt gyermeke, volt azonban egy sámán, aki képes volt a szellemek nyelvén beszélni, ami igen hatásosnak bizonyult, így (Zhaozu) elment hozzá, hogy imádkozzon (gyermekáldásért). 昭祖久無子，有巫者能道神語，甚驗，乃往禱焉。¹²

„Ha megbetegszene, nincsenek orvosai és gyógyszereik, inkább a sámánokat becsülik [wuzhu]. Ha valaki megbetegszik, akkor a sámán [wuzhe] leöl egy disznót vagy egy kutyát, hogy elűzze (a betegség szellemét). 其疾病，則無醫藥。尚巫祝，病則巫者殺猪狗以禳之。¹³

Habár ezekben a szövegekben a *wu* 巫, *wuxi* 巫覡, illetve a *wuzhe* 巫者 terminust és nem a *shanman* szót említik, a szövegösszefüggésből és a kínai terminus korábbi elemzéseiből egyértelmű, hogy a sámánhoz nagyon hasonló alakot értenek alatta.¹⁴

Xu Mengxin szövege azt sejteti, hogy az általánosan használt dzsürcsen vallásos kifejezést a nép elkezdte alkalmazni egy bölcs tanácsadóval kapcsolatban. A kései Song-korban, illetve a Yuan-korban a mai *shanman* 珊蠻 szó kiejtése »sanman« volt.¹⁵ Érdemes megfigyelni, hogy ezen átírás második írásjegyét (man 蠻) azon déli „barbárok” általános jelölésére használták, akikkel összefüggésben már a Hadakozó Fejedelemsé-

¹¹ A Vö. Jin Qicong (1995, 219); cf. Franke 1979, 138.

¹² Jinshi 65, *liezhuan* 3. [1541], cf. Groot 1982, 1223; Franke 1979, 139–140. Egyéb példákat lásd Jinshi: 64, *liezhuan* 1. [1500]; 64, *liezhuan* 2. [1530–1531]; 65, *liezhuan* 3. [1541]; 70, *liezhuan* 8. [1617]; 119, *liezhuan* 57. [2602]. Mindezen példák a *wu* 巫 szót vagy ennek valamilyen összetételét használják.

¹³ *Sanchao beimeng huibian* 3, vö. Franke 1975, 137; *Tai Jin guozhi* 太金國志, *Chuxing fengtu* 初興風土; Zhang 2003, 192.

¹⁴ Vö. Kósa 2006.

¹⁵ Pulleyblank 1991, 274; 207. A későbbi kínai munkákban különböző módokon írták át ezt a szót: *sama* 薩嗎 [sa˥ma˨˩˦], *sama* 薩麻 [sa˥ma˨˩˦], *chama* 叉瑪 [tɕ˥˥ama˨˩˦], *chama* 察瑪 [tɕ˥˥a˨˩˦ma˨˩˦], *saman* 薩滿 [sa˥mɑn˨˩˦] (Pulleyblank 1991: 46, 47, 206, 207, 271). A *Da Qing huidian shili* 大清會典事例 című törvénykönyvben elsőként előforduló *saman* 薩滿 alak lett később az általánosan elfogadott átírás.

gek idejétől fogva rendszeresen felmerül a sámánisztikus vallási elképzelések megléte. Ez a fajta „szemanto-fonetikai” átirás egyébként ismert volt Kínában.¹⁶ A *Chuci* 楚辭 (azon belül is a *Jiuge* 九歌, a *Lisao* 離騷 és a *Zhaohun* 招魂), a *Shanhajjing* 山海經, *Chu* 楚 állam kultúrája, néhány utalás a *Lunyuben* 論語, és számos történeti forrás bizonyítja a déli barbárok és a sámánizmus közötti erős asszociációs kapcsolat meglétét.¹⁷

A *shanman* szó definiálásakor Xu Mengxin a hagyományos kínai módszert alkalmazza: a korabeli olvasók számára feltehetően ismeretlen terminust egy rövid, értelmező jellegű glosszával magyaráz. Az ilyen típusú szómagyarázatok általános nyelvtani szerkezetét (...zhe 者, ... ye 也) alkalmazza, és ekképpen azonosítja az ismeretlen szót (*shanman* 珊蠻) az ismerőssel (*wuyu* 巫媼, = sámánnő), miközben megjegyzi, hogy az előbbi a dzsürcsen nyelvből származik.

Habár cikkében már PELLIOT is említette azt a nyilvánvaló ellentmondást, amely a férfi *Wu Shi* és a női sámánnő azonosításából fakad, ugyanakkor a kérdést nem elemezte alaposabban.¹⁸ A *Sanchao beimeng huibian* harmadik fejezetének fordítását elvégző HERBERT FRANKE sem tárgyalja a problémát, pusztán PELLIOT cikkéhez utalja az olvasót.¹⁹ Tudomásom szerint, azóta senki sem elemezte ezt a kultúrtörténetileg is releváns mondatot, illetve a benne meghúzódó látszólagos ellentmondást. A következőkben a *wuyu* szó pontos jelentését járom körül annak érdekében, hogy pontosabb képet kapjunk Xu Mengxin motivációiról.

Mint ezt korábban már igyekeztem kimutatni, legalább a Hadakozó Fejedelemségek idejétől fogva (451–221 B.C.) a kínai *wu* 巫 kifejezés egy olyan vallási specialistára utalt, akinek legjobb (bár nem pontos) analógiája a sámánizmus hagyományos területein központi szerepet játszó sámán alakja.²⁰ A kínai források gyakran egyértelmű különbséget tesznek férfi és női sámánok között. A *Guoyu* 國語 például éppen

¹⁶ Közismert példa Ábrahám nevének átirása a kaifengi zsidó közösségében: *Awuluohan* 阿無羅漢 egyrészt egy igen közeli fonetikai megfelelője az Ábrahám szónak, másrészt tartalmazza a *luohan* 羅漢 kifejezést, amely a szanszkrit *arhat* kínai megfelelője, így szemantikailag egyben a személyiség kiválóságát emeli ki (Plaks 1999: 39–40).

¹⁷ Kósa 2000, 149–159; Kósa 2006, 307–314.

¹⁸ Pelliot 1913, 468–469.

¹⁹ Franke 1975, 155–156.

²⁰ Cf. Kósa 2000, 2001.

a déli Chu fejedelemségből származó egyik történetében említi a következőket:

„Egy fényes szellem száll rá, ha férfira (száll), sámánnak hívják [xi], ha nőre, akkor sámánnőnek [wu].²¹ 明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”

Az i.sz. 100-ból származó *Shuowen jiezi* 說文解字 című „szótárban”, Xu Shen 許慎 a következőképpen definiálja a *wu*-t:

„A *wu* [sámán] egy *zhu* [előimádkozó]. Olyan nő, aki képes a formanélküliek [szellemek] világát szolgálni, és táncával leszállásra készíteni a szellemeket. 巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。”²²

„Ami a sámánokat [xi] illeti, ezek képesek böjtölve szolgálni a szellemeket. A férfiak esetében sámánnak [xi], a nők esetében sámánnőnek [wu] nevezik. 覡，能齋肅事神明者，在男曰覡，在女曰巫。”²³

Az i.sz. 4. századi Ge Hong, aki „néprajzi adatgyűjtőként” sokat járt Kína déli részén, még mindig világos különbséget tesz a női *wu* 巫 és a férfi *xi* 覡 között.

„Egyesek azt mondják, hogy a szellemeket látók közül a férfiakat sámánnak [xi], a nőket sámánnőnek [wu] nevezik. Ez a természet adománya, amelyet nem lehet tanulás révén elsajátítani. 或云見鬼者，在男為覡，在女為巫，當須自然，非可學而得。”²⁴

Habár ez utóbbi esetben Ge Hong információja nyilvánvalóan a korábbi művekből származott, mégis ezen elméleti különbségtevés, úgy tűnik, évszázadokon keresztül megmaradt. Ugyanakkor az i.sz. 2. századtól kezdve a *wu* szót elkezdték általánosabb értelemben használni, és nemétől függetlenül olyan személyt értenek alatta, akinek sámánisztikus képességei vannak.²⁵ Ha szükségét érezték annak, hogy egy szövegben egyértelművé tegyék a sámán női mivoltát, akkor egyéb, erre utaló

²¹ *Guoyu, Chuyu* 18:1a. Lásd még *Hanshu* 漢書 25 shang, zhi 5 shang [1189].

²² *Shuowen jiezi* 說文解字 2909 [193]. Falkenhausen 1995, 288.

²³ *Shuowen jiezi* 2910 [193–194].

²⁴ *Baopuzi* 抱朴子 11 [I.47]; cf. Groot 1982, 1215.

²⁵ Cf. Kagan 1980, 25–26. Habár a *xi* nem jelölhetett nőt, a *wu* már a *Zhouliban* 周禮 jelentett férfit is.

szavakkal (nü 女, po 婆, yu 姬) együtt használták a *wu* szót: nüwu 女巫, wupo 巫婆, illetve wuyu 巫姬.

A Song-dinasztia alatt a helyi sámánokkal, illetve médiumokkal szemben a császári udvar több alkalommal is hivatalosan fellépett, ezek közül háromszor nagyobb mértékű üldözésnek voltak kitéve (i.sz. 981, 992 és 1023).²⁶ A sámánok tevékenysége egyre inkább médiumisztikussá vált, és egyre inkább a női sámánok váltak ismertté. Ez lehet az egyik oka annak, hogy Xu Mengxin számára egyszerűbb volt az idegen „shanman” szó magyarázataképpen éppen a korabeli sámánnőkre (és nem sámánokra) hivatkozni. A kérdés azonban az, hogy Xu Mengxin a sámánnők elvenezései közül miért éppen az egyik legritkábban használatosat választotta.

A klasszikus, kanonikus művek többször is említik a *wukat* 巫, de egyetlen egyszer sem a Xu Mengxin által közismertként tételezett *wuyu* 巫姬 kifejezést. A 25 történeti munkában összesen kétszer fordul elő ez a szóösszetétel, miközben a lényegében ugyanezt jelentő nüwu 女巫 kifejezést a *Shijitől* a *Yuanshig* folyamatosan használják. Logikusabbnak tűnne egy ismeretlen terminust egy jól ismerttel (pl. nüwu 女巫) magyarázni. Véleményem szerint, ha közelebbről megvizsgáljuk ezen utalások egyikét, közelebb kerülhetünk Xu Mengxin szóválasztásának motivációjához.

A két szóban forgó részlet közül a korábbi a *Shijiben* 史記 található.²⁷ Ebben a történetben a *Shiji* beszámol arról, miként vet véget Xi-men Bao (i.e. 437–387), egy Wei állambeli hivatalnok azon kultuszának, melynek során a helyi, Ye-beli sámánnő fiatal lányokat áldoz a Folyó-istennek (Hebo 河伯). A történet igen közismert volt a későbbi időkben is, az alábbiakban az utolsó egységet idézem teljes egészében:

„Mikor elérkezett az ideje, Ximen Bao csatlakozott hozzájuk a folyóparton. A három előjáró, a hivatalnokok és segítők, az előkelők, és a falu idősebb lakói mind a helyszínen gyülekeztek, további két-háromezren mentek oda, hogy megnézzék (a látványosságot). A sámánnő [wu] egy több mint 70 éves öregasszony volt, nagyjából tíz nő követte. A nők mindannyian selyemruhába öltözve mögötte álltak. Ximen Bao így kiáltott: »Hívd ide a Folyó-szellem (leendő) feleségét, hadd lássuk, szép-e vagy csúnya!«. Előhozták tehát a lányt a sátorból, eléje vitték. Miután (Ximen) Bao megnézte, a három előjáróra, a wuzhura és az öregekre né-

²⁶ Sutton 2000, 10.

²⁷ *Shiji* 史記 126, liezhuan 66 [3212]. A másik, rövid, itt nem tárgyalt utalásról lásd Xin Tangshu 89, liezhuan 14 [3757].

zett és így szólt: »Ez a leány nem elég szép, a nagy sámánasszony [da wuyu 大巫姬] legyen oly szíves menjen be a folyóba és jelentse a Folyó-szellemnek, hogy egy szebbet szerzünk és egy másik napon küldjük el hozzá!« Aztán megparancsolta a hivatalnokoknak, hogy ragadják meg a nagy sámánasszonyt és dobják be a folyóba. Egy kis idő elteltével ezt mondta: »Mit csinál ilyen sokáig ez a sámánasszony, siessen utána egy szolgálja!« – és ezzel az egyik követőjét bedobták a folyóba. Ismét eltelt egy kis idő, és így szólt: »Hol marad ilyen sokáig ez a tanítvány? Menjen érte egy másik!« és bedobtak egy másikat is a folyóba. Összesen három követőjét dobták így bele. Ezekután Ximen Bao azt mondta: »A sámánasszony követői mind nők, (úgy látszik,) képtelenek átadni az üzenetet, menjen a három előjáró, mondják meg nekik!« és ezzel őket is behajtották a folyóba. Ximen Bao trószerszámát hajtúként a hajába tűzte, előrehajolt a folyó felé, és így várakozott jó ideig. Az idősebbek, a hivatalnokok és a bábészkodók mind halálra rémülve (álltak ott). Ezután (Ximen Bao) hozzájuk fordult: »Hogyan lehetséges, hogy sem a sámánasszony [wuyu 巫姬], sem a három előjáró nem tért vissza?«, ezután egy hivatalnokot és egy előkelőséget akart utánuk küldeni, de azok leborultak előtte, és addig verték a homlokukat a földbe, amíg az fel nem repedt, és a vér kiserkenve szét nem folyt a földön. Arcuk olyan sápadt volt, mint a hamu. Ximen Bao ekkor így szólt: »Rendben van, várjunk még néhány pillanatot!«, miután ez letelt, így szólt: »Induljunk! A Folyó-szellem úgy látszik hosszabb ideig marasztalja a vendégeket, talán már soha nem térnek vissza!« A Ye-beli hivatalnokok és a köznép olyannyira megrémült, hogy ezekután soha senki nem mert beszélni a Folyó-szellemmel való házasságról. 至其時，西門豹往會之河上。三老、官屬、豪長者、里父老皆會，以人民往觀之者三二千人。其巫，老女子也，已年七十。從弟子女十人所，皆衣繒單衣，立大巫後。西門豹曰：「呼河伯婦來，視其好醜。」即將女出帷中，來至前。豹視之，顧謂三老、巫祝、父老曰：「是女子不好，煩大巫姬為入報河伯，得更求好女，後日送之。」即使吏卒共抱大巫姬投之河中。有頃，曰：「巫姬何久也？弟子趣之！」復以弟子一人投河中。有頃，曰：「弟子何久也？復使一人趣之！」復投一弟子河中。凡投三弟子。西門豹曰：「巫姬弟子是女子也，不能白事，煩三老為入白之。」復投三老河中。西門豹顧筆，磨折鬻河，立待良久。長老、吏傍觀者皆驚恐。西門豹顧曰：「巫姬、三老不來還，奈之何？」欲復使廷掾與豪長者一人入趣之，皆叩頭，叩頭且破，額血流地，色如死灰。西門豹曰：「諾，且留待之須臾。」須臾，豹曰：「廷掾起矣，狀河伯留客之久，若皆罷去歸矣。」鄰吏民大驚恐，從是以後，不敢復言為河伯娶婦。²⁸

²⁸ Cf. Groot 1982, 1197–1198; Sutton 2000, 5.

A szövegben a sámánnőről és követőiről a következő rövid leírás található: „A sámánnő [wu] egy több mint 70 éves öregasszony volt, nagyjából tíz nő követte, és mind selyemruhába öltözve mögötte álltak.²⁹ 其巫，老女子也，已年七十。從弟子女十人所，皆衣繒單衣，立大巫後。” A későbbiek során a szöveg még öt alkalommal nevezi wuyunek 巫嫗 ezt az asszonyt. A wu 巫 mellett álló yu 嫗 szó valóban idősebb asszonyt jelöl, így a szóösszetétel jelentésében és jellegében is hasonlatos egy általánosabb kifejezéshez, a wupohoz 巫婆, mindkét kifejezés idősebb sámánasszonyt jelöl. A fenti szöveg középpontjában a civilizációt képviselő hivatalnok és a barbár sámánnő konfliktusa áll, melynek megoldásaképpen az előbbi győzedelmeskedik az utóbbi felett. Érdemes kiemelni, hogy a szöveg négyszer említi a wuyu kifejezést a párbeszédekben és csak egyszer a prózai részben. Ez az arány arra látszik utalni, hogy a wuyu 巫嫗 gyakrabban jelenik meg a beszélt nyelvben, amely jelenség esetleg magyarázattal szolgálhat a kifejezésnek a történeti művekből való majdnem teljes távollétéért.

A fentieket figyelembe véve tehát, amennyiben a wuyu kifejezés említése minden valószínűség szerint az olvasó emlékezetében felidézte Ximen Bao közismert történetét, amelyben az egyébként ritka wuyu szóösszetétel összesen öt alkalommal fordul elő, plauzibilisnek tűnik azt feltételezni, hogy Xu Mengxin tudatosan használta ki ezen kifejezés kontextusát. Mindehhez annyit kell bizonyítanunk, hogy Xu Mengxinnek a „barbár” dzsürcsenekhez fűződő viszonya valamilyen értelemben analógiába állítható Ximen Baonak a barbár sámánnőhöz való viszonyával. Xu Mengxin művében valóban számos utalást találhatunk, melyből nyilvánvaló, hogy a mű szerzője meglehetősen rossz véleménnyel volt a nem-civilizált, barbár dzsürcsenekről:

„Azok az emberek [a dzsürcsenek] ostobák, primitívek, vakmerők és vadak, képtelenek különbséget tenni élet és halál között. 其人慙仆勇鷙，不能辨生死。”³⁰

„Jellemüknél fogva álnokok, kapzsiak és kegyetlenek, az erőseket nagy becsben tartják, de megvetik az időseket. 其性奸詐，貪婪殘忍，貴壯賤老。”³¹

„Imádják az alkoholt és szeretnek gyilkolászni. 嗜酒而好殺。”³²

²⁹ Cf. Groot 1982, 1197.

³⁰ Cf. Franke 1975, 126.

³¹ Cf. Franke 1975, 128.

³² Cf. Franke 1975, 129.

„Nincsenek viselkedési szabályaik. 無儀法。”³³

„Azok az emberek [dzsürcsenek] semmit nem tudnak a történelemről [kronológiáról]. 其人不知紀年。”³⁴

Elemzésünk kiindulópontja a „barbár” dzsürcsen nyelvből származó »shanman« szónak egy kínai írástudó által történő magyarázata egy olyan korban, amikor Kína északi részét éppen a dzsürcsenek uralták. A közismert „sámán-ellenes hős”³⁵ (Ximen Bao) történetére való utalással Xu Mengxin nemcsak nőként állt be egy nagyrebecsült dzsürcsen tanácsadót, hanem egyfajta Song-kori Ximen Baoként mintegy verbálisan győzi le az aktuális barbár (dzsürcsen) sámánőt

KONKLÚZIÓ

1. A sámán szó első előfordulásának vizsgálata során kimutatható, hogy az ott sámánként említett személy nem egy valódi sámánt takar, hanem egy politikai tanácsadót, akit a dzsürcsenek pusztán tiszteletük jeléül neveztek sámánnak. Mivel Xu Mengxin információi úgy tűnik megbízható forrásból származnak, a kínai átírásban szereplő *shanman* szó valóban a *šaman* szó átírása. Mivel lényegében semmi sem utal Wanyan Xiyin sámáni funkcióira, ugyanakkor bizonyítékokkal rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy a dzsürcseneknél ebben az időszakban létezett sámánizmus, így feltételezhetjük, hogy a sámán szót ebben az időben már általánosabb értelemben is használták. Ezzel a szóval tehát nemcsak a szigorú értelemben vett sámánokat jelölték, hanem olyanokat is, akik egyéb érdemeik miatt rászolgáltak erre jelzőre.

2. A *shanman* 珊蠻 szó itt használt kínai átírása rejtett módon utal a déli barbárookra (*man* 蠻), akik a Hadakozó Fejedelemségek időszakától fogva közismertek voltak sámánisztikus praxisaikról. Feltételezhető, hogy ez a szemanto-fonetikai átírás Xu Mengxin saját „találmánya” volt, mivel semmilyen más forrásban nem található meg. Amellett, hogy jó fonetikai megfelelést adja az eredeti szónak, egyben szójáték-

³³ Cf. Franke 1975, 130.

³⁴ Cf. Franke 1975, 135.

³⁵ Sutton 2000, 35.

ként is funkcionálva utal az illető személy barbár jellegére, illetve a náluk meglévő vallási gyakorlatra.

3. Xu Mengxint egyrészt az vezethette a shanman szó sámánnőként (*wuyu* 巫媼) való definiálására, hogy a korabeli Kínában a *wukat* egyre inkább nőkkel hozták összefüggésbe. Ezt látszólag annak ellenére tette, hogy a szó által jelölt személy egyértelműen férfi volt, így az a lehetőség sem zárható ki, hogy a híres barbár tanácsadó, Wanyan Xiyin-re félig tudatosan utalt nőként.

4. A meglehetősen ritka *wuyu* 巫媼 szóösszetétel definiálásra történnő használata esetleg magyarázható azzal, ha figyelembe vesszük, hogy ez a szóösszetétel a korabeli olvasókban nagy valószínűséggel felidézhetette a *Shiji* egyik klasszikus történetét a hivatalnok Ximen Baoról és a barbár sámánnőről, amely a dzsürcsenek által uralt Déli Song-dinasztia korában analógiaként szolgálhatott a kínai-dzsürcsen kapcsolatra.

IRODALOM

- Baopuzi 抱朴子: Taibei: Sanmin shuju, 1985.
- Da Qing huidian shili 大清会典事例 Taibei: Zhongwen shuju, 1963.
- Eliade, Mircea: *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. London, Arkana, 1989.
- Eliade, Mircea: *A szamanizmus. Az ekstázis ősi technikái*. Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- Franke, Herbert: „Chinese Texts on the Jurchen (I): a Translation of the Jurchen in the *San ch'ao pei-meng hui-pien*.” In: *Zentralasiatische Studien* 9 (1975). 119–186. [Repr.: Franke, Herbert – Chan, Hoklam: *Studies on the Jurchens and the Chin Dynasty*. Ashgate, Variorum, I. 1997.]
- Franke, Herbert: Some folkloristic data in the dynastic history of the China. In: Allan, Sarah – Cohen, Alvin P. (eds.): *Legend, lore and religion in China: Essays in honor of Wolfram Eberhard on his seventieth birthday*. San Francisco. Chinese Materials Center, 1979. 135–153.
- Franke, Herbert: The Chin Dynasty. In: Franke, Herbert – Twitchett, Denis (eds.): *The Cambridge History of China*. Vol. 6. Alien regimes and border states, 907–1368. Cambridge, Cambridge University Press, 1994. 215–320.
- Guoyu 國語: Shanghai: Guji, 1978.
- Hanshu 漢書: Beijing: Zhonghua shuju, 1962.
- Jin Qicong: Jurchen Literature under the Chin. In: Tillman, H. Cleveland – West, Stephen H. (eds.): *China Under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History*. Albany, SUNY Press, 1995. 216–238.
- Jinshi 金史: Beijing: Zhonghua Shuju, 1975.
- Kagan, R.C.: The Chinese Approach to Shamanism. In: *Chinese Sociology and Anthropology* 12 (1980) 3–135.
- Kósa Gábor: In Search of the Spirits. Shamanism in China before the Tang dynasty. Part I. In: *Shaman* 8.2 (2000). 131–179.
- Kósa Gábor: Open Wide, Oh, Heaven's Door! Shamanism in China before the Tang dynasty. Part II. In: *Shaman* 9.2 (2001). 169–197.
- Kósa Gábor: Sámánizmus a Tang-kor előtti Kínában. In: Hoppál Mihály – Szathmári Botond – Takács András (szerk.): *Sámánok és kul-*

- űrák. Budapest, Gondolat Kiadó, 2006. 296–360.
- Laufer, Berthold: Origin of the Word Shaman. In: *American Anthropologist* 19.3 (1917). 361–371.
- Nemeth, J.: Über den Ursprung des Wortes Saman und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte. In: *Keleti Szemle* 14 (1913-14). 240–249.
- Pelliot, Paul: Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois. In: *Journal Asiatique* (ser. XI) I (1913). 451–469.
- Plaks, Andrew H.: The Confucianization of the Kaifeng Jews: Interpretations of the Kaifeng Stelae Inscriptions. In: Goldstein, Jonathan (ed.): *The Jews of China: Volume I: Historical and Comparative Perspectives*. Armonk NY, M.E. Sharpe, 1999. 36–49.
- Pulleyblank, Edwin G.: *Lexikon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver, UBC Press, 1991.
- Roux, J. P.: Le nom du chaman dans les textes turco-mongols. In: *Anthropos* 53 (1958). 133–142.
- Sanchao beimeng huibian 三朝北盟匯編: Taibei: Wenhai chubanshe, 1962.
- Shiji 史記: Beijing: Zhonghua shuju, 1959.
- Shuowen jiezi 說文解字: Tianjin: Tianjin guji chubanshe, 1991.
- Sutton, Donald S.: From credulity to scorn: Confucians confront the spirit mediums in Late Imperial China. In: *Late Imperial China* 21.2 (2000). 1–39.
- Xin Tangshu 新唐書: Beijing: Zhonghua Shuju, 1982.
- Yao Tao-chung: Taoism and Buddhism under the Chin. In: Tillman, H. Cleveland – West, Stephen H. (eds.): *China Under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History*. Albany, SUNY Press, 1995. 145–180.
- Zhang Bibo 長碧波 2003: Nüzhenzu saman wenhua lun. 女真族薩滿文化論. In: Bai Gengsheng (ed.): *Saman wenhua jiedu*. 薩滿文化解讀. Changchun: Jilin renmin chubanshe, 2003. 187–204.

PÁL DÁNIEL

MORALITÁS ÉS MORÁLFELETTISÉG A BHAGAVAD GĪTĀBAN

Az alábbiakban a Bhagavad Gītā néhány morálfilozófiai vonatkozását szeretném vizsgálni, különös tekintettel a vágytalan cselekvés, a niṣkāma-karma doktrínájára. A kérdést a szakirodalom meglepően kevésbé vizsgálja, amely azért is meglepő, mert a Magasztos Szózata voltaképpen egy erkölcsi problémára adott válasz.

Amint a kuruksetrai nagy csatát megelőző pillanatokban Arjuna, a hős pāṇḍava herceg végignézi a két szembenálló seregen, mindkettőben megpillantja kedves rokonait, tanítóit, barátait. Kétely és bizonytalanság kezdi gyötörni: *Vajon szabad-e (amúgy jogos) harcban megölni szereteteinket, még akkor is, ha azok alávaló gazemberek?*

Szív és elme, rokoni szeretet és kötelességtudat ütközik össze Arjuna lelkében. A kṣatriya kötelességtudata azt diktálja számára, hogy szálljon szembe a megszámlolhatatlan gonosztettet elkövetett kauravák seregével. Lelkében a szív szava azonban arra figyelmezteti, hogy azok, akikkel pusztító csatában összezsacsní készül, rokonai és gyermekkori barátai.

Arjuna egy olyan helyzetben találja magát, ahol minden választás rossznak tűnik. Bármit tesz, beleértve a cselekvéstől való tartózkodást is – bűnt követ el. Ha harcba száll és győzedelmeskedik a kauravák felé, akkor saját véreit legyilkolva kaparintja a kezébe a hatalmat. Ha elesik a küzdelemben, akkor is vétkezett azzal, hogy rokonai ellen fogott fegyvert. Ha hagyja magát megölni a harcban, vagy éppen tétlenül várja a véget, netán elfut a harcmezőről, akkor nem teljesíti harcosi kötelességét, hogy aktívan szálljon szembe a gonosszal. Arjunának lépnie kell, választási helyzetben van, de nem tud választani (1.25-2.9.), végül teljes kétségbeesésbe zuhan: „Jobban járnék, ha ellenállás nélkül, fegyvertelenül megölnének a csatában Dhritarásra fegyveres kezű fiai!” jelenti ki rezignáltnan, végül így kiált fel: „Nem fogok harcolni!”

(1.46. és 2.9).¹ Tehetetlenül roskad a harci szekérre, kezéből kihullnak fegyverei. Kocsihajtójához és barátjához, Kṛṣṇához fordul, de nem baráti tanácsot kér, hanem abszolút igazságot vár. Azt akarja tudni, hogy mi az, ami a számára minden tekintetben a leghelyesebb viselkedés ebben a szituációban.

„Gyengeség bűne győtri lelkem, értelmem összezavarodott (erkölcsi) kötelességemet [a dharmát] illetően. Mondd meg határozottan, hogy mi számomra a legjobb! Tanítványod vagyok, hozzád fordulok menedéért, taníts engem! (2.7.)”²

Arjuna kérdése a dharmára, tehát a vallási/társadalmi/morális törvényre vagy kötelességre irányul; az adott helyzetben való leghelyesebb választásra kérdez. Kṛṣṇa azonban különös választ ad, hiszen nem azt mondja, hogy ebben a helyzetben az egyik vagy a másik lehetőséget válaszd, hanem elkezd beszélni – a lélek halhatatlanságáról. Miután pedig kifejtette, hogy a lélek halhatatlan és az embernek egyáltalán nem kell a test és a múlandó dolgok pusztulásán bánkódnia, csak akkor jegyzi meg, szinte mellékesen, hogy „kelj hát csatára, Arjuna”, mert „Aki egyiket ölőnek véli, másikat megöltnek hiszi – mindketten tévesen tudják: ez [a lélek] nem öl és nem ölhető.” (2.19.)

Úgy tűnik, mintha Kṛṣṇa a problémához, mely az adott keretek között megoldhatatlannak tűnik, egy új, tágabb értelmezési lehetőségeket tartogató szintre emelve közelítene, mintha a dharmára irányuló kérdést nem a dharma, hanem a mokṣa, a megszabadulás, a hindu értékelmélet legmagasabb kategóriájának kontextusába átemelve értelmezné. Ezért nem a helyzet által felkínált választási i lehetőségeket – mely a dharma hatóköre –, hanem *magát az emberi léthelyzetet elemzi.*

E szerint az ember léthelyzete a kötöttség és korlátozottság állapotával írható le, mely kötöttségben az anyagi valóság tartja az ember szellemi lényegét. Szellem és anyag ugyanis markánsan különböz-

¹ A külön nem jelölt Bhagavad Gītā idézetek Vekkerdi József fordításai. Ahol egy szerintem kifejezőbb terminológia alkalmazása végett saját fordításomat használom, minden esetben megadom a szanszkrit eredetit.

² *kārpānyadoṣopahatasvabhāvaḥ pṛcchāmi tvāṁ dharmasārṁmūḍhacetāḥ | yac chreyaḥ syān niścitaṁ brūhi tan me śiṣyaḥ te 'haṁ śādhi mām tvāṁ prapannam ||*

nek egymástól. A változatlan szellem tiszta, örökkévaló létezés, míg az anyag a szüntelen cselekvés örökké változó birodalma. Az ember lényének legmélyén található tiszta szellemi szubsztancia – a puruša, az ātman, „a lélek” – pedig a múlandó testtel szemben halhatatlan és örökkévaló.

A lélek továbbá – hasonlóan a nagyon erősen dualisztikus platóni test-lélek felfogáshoz – az ember igazi lényege és valósága (puruša = ember; ātman = önmagam); a test, az érzékek, sőt sokszor még a psziché (mely nem keverendő össze a lélekkel) különféle fakultásai is mind a matéria modifikációi, a szellemi lényegre ráaggatott göncök csupán, melyet az újra és újra megszülető lélek magára ölt.³ Mi több, a lélek az anyaghoz képest teljességgel transzcendens, a matéria semmilyen valós hatással nem lehet rá: „kard nem vághatja, tűz nem égetheti, víz el nem áztatja, szelek nem szikkasztják.”⁴

Korlátozott létállapotában az ember szenved, szenvedése oka pedig, hogy tévesen az anyagi léttel azonosítja magát, örök szellemi valójáról megfeledkezik. Ennek a létfeledésnek a felszámolása (mely a megszabadulás-üdvösség kiváltója) az ind vallások mindegyikének közös célja, csak abban a kérdésben különböznek, hogy mi ennek az útja. Az a kor, amelynek a Gītā mintegy bölcséleti szintézisét adja, hagyományosan két fő utat különböztet meg. Az egyik az áldozat- és rítus központú, az aktív, világi életre igent mondó tradíció, mely a védikus-árja vallás sajátossága, a másik az aszketikus-kontemplatív, az aktív életből kivonuló, a világot mint siralomvölgyet elutasító hagyomány, melyet leggyakrabban a késő-védikus szellemiség heterodox áramlataihoz és a nem-árja népek szellemiségéhez kapcsolnak.⁵

A Bhagavad Gītā sajátos választ ad arra a kérdésre, hogy vajon az aktív vagy a kontemplatív élet vezet el az üdvösséghez. A Magasztos Szózat szerint mindkettő lehet az üdvösség útja, feltéve, ha azt a hívő spiritu-

³ „Ahogy elviselt ruháját leveti és másik, új ruhát ölt az ember, ugyanúgy vetkőzi le elviselt testét a lélek, hogy másik, új testbe költözzék.” (2.22.)

⁴ „Ezt kard nem vághatja, tűz nem égetheti, víz el nem áztatja, szelek nem szikkasztják. Nem vágható, nem égethető, nem ázhat el, nem szikkad ki; változatlan, mindent áthat, szilárd, mozdulatlan, örökkévaló. Láthatatlan, felfoghatatlan, megmászhatatlan, így tudhatod. Ha tehát így megismerted, nem szabad többé bánkódnod.” (2.23-25.)

⁵ Zimmer, pp. 378-81.

ális tartalommal tölti meg. Így nem csupán az erdőben meditáló rémete, hanem a világban aktív életet élő ember előtt is nyitva áll a megszabaduláshoz vezető út, amennyiben világról való lemondása egy *belső lemondás*, melynek révén felismeri, hogy önmaga igaz valója az anyagtól teljes mértékben elválasztott, céljai nem anyagi célok; így, miközben cselekszik, belső lénye nem az érzéki vágyak tárgyai után csapong, hanem a szellem csendjében nyugszik (2.45-72; 3.6-9.; stb.). Aktívan részt vállal a világi életben, végzi a társadalomban elfoglalt helye által rászabott kötelességeket (3.17-19), ám *tetteit* nem az önző célok elérése és a cselekedetek eredményei („gyümölcsei”) iránti ragaszkodás vezérelti, hanem azokat az *Isten számára felajánlott áldozatként* (3.30.; 9.26-27. stb.) *éli meg*. Ily módon, a transzcendenciával való belső kapcsolatot megőrizve és táplálva, a *hétköznapi élet minden egyes mozzanatát mintegy átlényegíti*, hogy az *túlmutasson a maga profanitásán*, és egy olyan megszentelt, áldozati aktszá legyen (3.10-12.), mely a védikus rítusokhoz vagy az aszketikus-kontemplatív gyakorlatokhoz hasonlóan megnyithatja számára az üdvösség kapuit. A hívő aktív életet él, mégis ugyanolyan életszentségre emelkedhet, mint a kontemplatív, a misztikus, a jögi (5.5). Ez a „*vágytalan cselekvés*”, a *nişkāma-karma* híres doktrínája.

Térjünk most vissza mindezek fényében Arjunához és eredeti kérdésünkhöz! Amennyiben tehát a lélek halhatatlan és az anyagi világ határaitól, történéseitől teljességgel érintetlen, érvel Kṛṣṇa, úgy Arjuna – az abszolút valóság nézőpontjából tekintve – nem követ el bűnt, ha harcba száll, (2.19. stb.) hiszen a cselekvés világától érintetlen lényegi valóját nem érinti a karma, a tettek visszahatása, így az voltaképpen a jó és a rossz dualitása felett áll. A legkorábbi upanišadoktól fogva jelenlévő toposz ez az ind filozófiai gondolkodásban, ahogyan az is, hogy amennyiben – és csakis amennyiben – az egyén felismeri és megéli ezt a lényegi valóságot, akkor megszabadul a cselekvés kötöttségei alól. Ekkor mintegy felülemelkedik minden cselekvésen és azok visszahatásain, beleértve természetesen a morális következményeket is, és ezáltal büntelenné – egyúttal szentté, bölccsé, megvilágosodottá – válik.⁶ Az ilyen ember, mint a Gītā negyedik fejezete írja „bölcs és önmagát fegyvelmező, bármely

⁶ Ez a Bṛhadāraṇyaka Upaniśadban elhangzó híres Yājñavalkya-Janaka párbeszéd egyik legfontosabb gondolata, mely különösen a dialógus konklúziójában (4.4.22-23.) jelenik meg hangsúlyosan:

„E Lélek [az ātman] azonban nem ilyen és nem olyan. Megragadhatatlan, mert

tettet végez” (4.18.); „tetteit a tudás tűzében felperzselő bölcsnek nevezik a tudók” (4.19.); „elmerülhet a tettekben, mégsem tesz semmit” (4.20.); „nem szennyezi vétek” (4.21.); „ha cselekszik, sem bilincseli a tett” (4.22.); „minden tette semmibe olvad” (4.23.); „ezzel jut el a Brahmanba a Brahman-tettbe merülő” (4.24.).

A cselekvésen és (nem-lényegi)önmagán felülemelkedve a bölcs egyúttal az élet választási helyzetein is felülemelkedik, s ezáltal egy különös, *morálfeletti pozícióba* kerül, melyben úgy van választási helyzetben, hogy közben egyáltalán nincs is helyzetben és nem kényszerül morális döntéshozatalra. Jelen van a helyzetben, ám attól teljes mértékben érintetlen. Számára már nem az a döntő fontosságú, hogy mit választ, hanem hogy azt *miként* – „vágytalanul” – teszi.⁷ Cselekvése abszolút higgadt és automatikus, a jögi határtalan derűjével teli.⁸ Választása nem a helyzet által érintett szubjektum, hanem a saját lelki világát (pszichés működésének terepét) is mintegy páholyból szemlélő, kívülről álló néző, a vedāntából ismert *sāksin* (szemtanú) spontán reakciója.

meg nem ragadják, mulandótlan, mert el nem múlik, tiszta, mert hozzá sem tapad. Nem kötődik, meg nem inog, kár sosem éri. Ki tudja ezt, azt nem gyűri le sem a jó, sem a rossz, amit elkövetett, hanem ő gyűri le mindkettőt. Nem gyötri az, hogy elkövetett vagy elmulasztott valamit.

Erről szólt a vers:

Nagysága a papnak így tart örökké,
nem apasztják művek, nem gyarapítják.
Keresse ezt bátran, és ha megtalálta,
a helytelen tettek nem mocskolják többé.

Ezért ki tudja ezt, az nyugodt, megfékezett, lemondó, türelmes, összeszedett. Meglátja önnön Lelkét, mindent önnön Lelkeként szemlél. Nem gyűri le a rossz, amit elkövetett, hanem ő gyűri le a rosszat, nem gyötri meg a gonosz, hanem ő gyötri meg a gonoszt, ő éget el minden gonoszt. És a rossztól, a szenvedélytől, a kétségtől megszabadulva igazi pap lesz, ő, Nagykirály, akinek világa maga a Brahman.”

Hasonló gondolatot fogalmaz meg a Chāndogya Upaniṣad (8.4.1.) „A Lélek a gát, ami szétválasztja a világokat, hogy össze ne folyjanak. Ezt a gátat nem töri át az éjjel és a nappal, az öregség, szenvedés és halál, a jó és rossz tettek. Minden bűnök visszaverődnek róla, mert büntelen a Brahman világa.” (Tenigl-Takács László fordítása)

⁷ Ld. Potter, pp.16-19.

⁸ Eliade, p.199.

Amit Kṛṣṇa itt előad válaszként Arjuna problémájára, az egy *morálfeletti morál*: nincs benne választás, nincs benne helyzet. Ahogyan a niṣkāma-karma tana mintegy „belopja” a kontemplativitást a cselekvés mezejére, úgy viszi be az aktív, profán élet helyzeteibe a kontemplatív, megszentelt remeteélet választás- és helyzetnélküliségét is – hiszen a barlangban ülve és meditálva nem merül fel morális döntéskényszer.

E tanítás pontosan a fordítottját kínálja az önmegvalósítás útjaként, mint a modern nyugati gondolkodásban a (főleg az egzisztencialisták által hirdetett) „mindig helyzetben vagyok, állandóan választásra kényszerülök és ezáltal valósíthatom meg önmagam” eszméje. A Gītā szerint az önmegvalósítás éppenséggel az embert a világi önmagán túlemelő „transzcendentális helyzet-nélküliség pozíciójának” realizálásában rejlik.

Ezzel azonban a Bhagavad Gītā szerint a bölcs nem fordul szembe az erkölccsel, szellemi felszabadulása nem vezet a cselekvésbeli szabadossághoz, a „megvilágosodottnak bármit szabad” teljes erkölcsi relativizmusához, mint az némely heterodox askétarendeknél ismeretes. Éppen ellenkezőleg, amikor az önmaga esszenciájának – ātmanjának – világfeclettségére ébredett egyén mint testbe költözött lélek az érzékelő és cselekvőszerveken, valamint a psziché különféle fakultásain keresztül (kvázi-)interakcióba lép a materiális világgal, melynek során mint individuum cselekszik és választ, cselekvése nem egy érzeki örömeket kergető, ki nem élt vágyainak beteljesítésére törekvő önző lény akciója lesz, hanem *yajña*, áldozat, egy olyan aktus, melyben az egyén lemond a maga javáról, a tettek gyümölcseinek learatásáról, és cselekvését pusztán a kötelesség szavától vezetve, megszentelt áldozatként éli meg: „Ahogyan a balgák cselekszenek a cselekvéshez való kötöttségükből fakadóan, ó Bhārata, ugyanúgy a bölcsnek is cselekednie kell, de kötődés nélkül, a világ javát kívánva.” (3.25.)⁹

Ha pedig az ember ekként cselekszik, ha minden tette megszentelt áldozat, akkor a dharma, a hétköznapi erkölcsiség keretei között sem vétkezhet, hiszen ami megszentelt áldozat, az értelemszerűen nem lehet bűnös. A bölcs erkölcsi pozíciója tehát kettős: az örökkévalóság szemszögéből nézve túlemelkedett a jó és a rossz dualitásán, a világgal kapcsolatba lépve azonban minden tette a szentséget hordozza, és mintegy spontán módon a loka-saṁgraha, a világ java érdekében cse-

⁹saktāḥ karmaṇy avidvāṁso yathā kurvanti bhārata | kuryād vidvāṁs tathāsaktas cikīrṣur lokasaṁgraham ||

lékszik. Nemhogy nem tesz rosszat, hanem képtelen a rosszra, hiszen önösségén tülemelkedve az isteni akarat eszközévé vált.

Nimitta-mātram bhava – ne légy más, mint (az én) eszköz(öm), mondja Kṛṣṇa (11.33.), és a cselekvés áldozattá való transzformációjának eszménye ebben éri el csúcspontját. Az anyagi világban tevékenykedő, önmaga különállását teljességgel felismert lélek nem csupán a tettek eredményeiről mond le, de individuális cselekvőségét is az Istenre ruházza át. Ő mint egyén semmit sem cselekszik, mindent az isteni akarat által irányított természeti erők visznek végbe:

„A valóságot felismerő jógi így gondolkozzék: „Semmit sem én teszek”, akár lát, hall, tapint, szagol, eszik jár, alszik, lélegzik, beszél, ürit, fog, szemét behunja, kinyitja. „Az érzékek kapcsolódnak az érzékelt tárgyakhoz” – véleje így. Aki minden ragaszkodásról lemondva, tetteit a Brahmanra ruházza cselekszik, arról lepereg a bűn, mint víz a lótusz szirmáról.” (5.7-10.)

Ez már a misztikus önátadása, az isteni akarat előtt való abszolút, teljes és feltétlen meghódolás. Nem pusztán vágytalan cselekvés, niṣkāma-karma, hanem szeretetteljes odaadás, bhakti. Ebben az odaadásban az egyén nem csupán önös céljairól és vágyainak beteljesüléséről mond le, hanem életének minden motivációját, minden életrezdülését az Isten kezébe helyezi, teljességgel neki adja át az irányítást. Minden tettét az Istenre bízva, tudatát, gondolatait csak felé fordítja, lényével szinte öbelé olvad (12.6-8)¹⁰ – teljességgel Istenben él, Isten pedig őbenne.¹¹ Individuális tehetetlenségét felismerve, az egyén önmaga kicsinységében megsztoosul fel: az isteni akarat eszközévé válik.

A niṣkāma-karma doktrínájának hatalmas nívuma az ind szellemtörténetben, hogy sikerrel összebékít két, korábban ellentétes tradíciót¹², és megadja az egyén számára a lehetőséget, hogy miként legyen kontemplatív, miközben aktív életet folytat. A moralitás területén pedig, úgy tűnik,

¹⁰ „Akik viszont minden tettüket reám bízzák, csak velem törődnek, odaadó jógával csak reám gondolva tisztelnek, belém olvadó lélekkel, azokat hamarosan kiragadom a halál és újjászületés tengeréből. Gondolataidat reám irányítsd, tudatodat hozzám kapcsold, s akkor ettől fogva bennem fogsz lakozni, bizonyos lehetsz benne.” (12.6-8.), stb.

¹¹ „Akik áhítatos szeretettel tisztelnek, azok énbennem vannak, és én őbennük vagyok. (9.29.)

arra is választ ad, hogy az ember miként teljesítheti be a moralitást a moralitás meghaladása révén. Az ember eszerint *nem akkor lesz jó, ha folyamatos válaszkényszerben élve mindig jót választ, hanem akkor, ha nem is képes másként választani, mint jól*; ha jósága nem tetteiben és döntéseiben gyökeredzik, hanem *létezésének spontaneitásában*; ha választását megelőzi a választási helyzeten való bölcs felülemelkedés, majd az isteni akarat iránti teljes önátadás. Ekkor a „nimitta-mātram bhava” jegyében a legfőbb jó spontán megvalósítójává válik, hiszen az az akarat munkálkodik benne, mely megteremti, megtestesíti, megőrzi, egyúttal végtelenül meg is haladja a mindenség rendjét fenntartó örök erkölcsi, társadalmi és vallási törvényt, a dharmát.

Zárszóként még hadd jegyezzem meg, hogy a moralitás feletti moralitás, melyet fentebb körbejártunk, semmiképpen sem törli el a hétköznapi erkölcsiség létjogosultságát. A dharma ismerete és belsővé tétele egyértelmű *előfeltétele* annak, hogy a hívő túllépjen a dharmán, és közvetlenül az üdvösségre törjön, mint azt a Bhagavad Gītā zárófejezeteiben hosszasan részletezett erkölcsi ismérvek is alátámasztják. A Mahābhārata története is úgy festi le Arjunát, mint a harcosi erények megtestesülését, és a Gītā bevezető fejezetének végén lévő monológjából (1.36-45.) arra következtethetünk, hogy Arjuna láthatólag nem csak igen alaposan ismeri, de teljességgel interiorizálta is a dharmára, az erkölcsi és vallási törvényekre vonatkozó előírásokat.

IRODALOM:

- Eliade, Mircea: *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- Mahābhārata: *Digitális szöveg. A pútnai kiadásnak a Bhandarkar Oriental Research Institute által kódolt változata*, 1999. (Letöltés:<http://bombay.oriental.cam.ac.uk>)
- Potter, Karl: *Presuppositions of India's Philosophies*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963.
- Tenigl-Takács László (ford.): *Upanisadok*. Ursus Libris, Budapest, 1998.
- Vekerdí József (ford., jz.): *Bhagavad-Gītā. A Magasztos Szózata*. Budapest, Terebess Kiadó, 1997.
- Zimmer, Heinrich – Campbell, Joseph (eds.): *Philosophies of India*. Motilal Banarsidass, Delhi, 2000 [az 1990-es kiadás reprintje].

ELIADE ROMÁN SZELLEMI KÖZEGE

A román szellemi élet nagy nemzedékváltása az első világháborút követően zajlott le. Az „ifjú nemzedék”, a „huszonhetes generáció”, a „nap fiai” – ahogyan magukat nevezték – az ártatlanság éveit az első világháború alatt élték át, tagjai tragikus tapasztalatokat szereztek. Közös élményük, hogy a megválaszolatlan kérdésektől szenvedtek. Az idősebb nemzedék előtt „ismeretlen” valóság feltárása, megismerése készítette őket a teljesebb élet igenlésére. Volt bennük egy nemzedéki önhittség is, minden babért maguknak és korcsoportjuknak tulajdonítottak. Az „ifjú nemzedék” és annak radikálisabb csoportjai nemcsak az idősebb nemzedéket akarták meghaladni, hanem a maguk módján tovább kívánták folytatni az elkezdett munkát, másrészt teljesen ki akarták zárni a romanizmusért fáradó közéletből az „öregeket”. Az új szellemiség, az új tudat, az új törvények, az új szokások és egy tragikus látásmódból fakadó messianisztikus küldetés-tudat letéteményeseinek tekintették magukat. Eliade ebben a szellemi közegben alakította ki „kultúrfilozófiáját”, s enélkül nem érthetők meg vallásokkal foglalkozó írásainak problémafelvetései és válaszai sem.

Három fiatal esszéista – Petre Marcu Balș, aki később Petre Pandrea néven szerepel, Sorin Pavel és Ion Nestor – 1928-ban generációjuk küldetéstudatát fogalmazták meg Nichifor Crainic lapjában, a Gândireában, „A Fehér liliom kiáltványa” (Manifestul Crinului alb) címen. „A Nap fiai vagyunk – írják –, és úgy akarjuk élni az életet, hogy ne tegyünk lakatot sem a szánkra, sem a szívünkre, ne kelljen embertársainktól semmilyen csonkítást vagy kényszert elszenvednünk, hanem szabadon kibontakozzék a bennünk lakozó erő, vonzalmunk az isteni és az emberi lényeg iránt. (...) A Fehér liliom a legnagyobb érték és a misztérium tisztaságát kínálja, alkotásra és lendületre buzdít a teljesség igénye útján, derekasságra biztat az állam kultusza, illetve az egyéni érdek fölé emelt nagy közösségi érdekek útján – és arcát a hit,

valamint az ezredéves Múlt felé fordítja, amelyből tanulságot és eligazítást merít.”¹ Mindenféle nehézség ellenére a „román fiatal nemzedék, a legszebb, legbüszkébb és a legújabb – izmosan emelkedett a horizontra az összes újdonságok fénysugarától övezve, szélbarnítottan, a problémáktól gyötörve.”² Mircea Eliade Szellemi útleírás című munkájában el van ragadtatva nemzedékétől, a „huszonhetesektől”. „Mi – írja – a legáldottabb nemzedék vagyunk, a legígéretesebb mindazok közül, akiket eddig az ország felsorakoztatott.”³ A fiatal nemzedék feladatait a román szellemi élet újjáalkotásában jelöli meg. „Fiatalságunknak nem apró öröklődésekben kell kimerülnie, középszerű foglalatosságokban. Kötelességünk, hogy építsünk, és ez nem valósulhat meg egyszerű beszédekkel és újságcikkekkel. (...) Történelmi igazság az a tény, hogy egy erős válság után egy nép szelleme újjászületik. Akkor egy megvilágosodás, az alkotó örömök kibontakozása megy végbe, egy látásmód megváltozása. Különben is most tíz éve a romanizmus kegyetlen válságon ment át, amilyenre ’48 óta a történelem nem emlékezik. Ennek a jelenségnek legelső gyümölcsei vagyunk.”⁴ Az új nemzedék bálványai között Nae Ionescu és N. Cranic mellett ott van Mircea Eliade is. Emil Cioran, aki öt-hat év késéssel jelentkezett nemzedéke publicisztikájában erről így ír: „Úgy 1932 körül találkoztam Eliadéval Bukarestben, ahová filozófiai tanulmányaimat jöttem befejezni. A varázslatos új generáció bálványa volt, akit mi olykor büszkén hívtunk segítségül.”⁵

A Fehér lilium kiáltványának fogadtatása nem volt egyöntetű. N. Cranic, mivel az ő lapjában jelent meg a manifesztum, üdvözölte, érzékelte ezzel is, hogy magát az új nemzedék szellemi mentorának tartja. A kiáltvány megjelenésének időpontjában fiatalok (Mircea Eliade, Mihail Sebastian, Petre Comarnescu, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran,

¹ Gândirea, 8-9 sz.. 1928. 317. Lásd még: D. Micu: *Gândirea și gândirism*. Minerva, Bucurști, 1975. 128; Horváth Andor válogatását a két világháború közötti román esszé irodalomból: *Korszellem és önismeret*. Kriterion, Bukarest, 1988. 382.

² i.m. 311.

³ idézi Micu: i. m. 331.

⁴ Eliade, Mircea: *O generație*. In: *Cuvîntul studențesc*. IV. évf. 2-4. sz. 1927.

⁵ Cioran, E.: *Entretien a Tübingen*. 1985. jún. 5. Mariana Sora, *Jadis et naguère*. L’Herne. 1988. Lásd még: E. Cioran. *Les debuts d’une amitié*. In: vol. Mircea Eliade. L’Herne. 1978. 31.

Petre Marcu Balș, Stelian Mateescu, Mihai Polihroniade, C. Noica stb.) voltak azok, akikre formatív hatással Nae Ionescu volt és nem N. Crainic. Tény, az ortodoxia és a vitalista-misztika két főideológusa között versengés folyt a „Nap fiai” istápolásában. Maga Mircea Eliade is, az új nemzedék „bálványa” a kiáltványban merényletet látott hegemoniája ellen. A Szellemi útleírás szerzőjeként nemzedéke hivatását a szellem primátusának felismerésében összegezte, tehát presztízszokokból is állást kellett foglalnia a kiáltvány kapcsán. Udvarias formában elégtétellel ismeri el a szellem keresői táborának gyarapodását, az elmarasztalás csupán a szerzők „túlzott lírai” hangvételét, „stilisztikai hanyagságát” rosszallja.⁶ M. Polihroniade nem annyira a kiáltvány szerzőinek „szemtelenségét” kifogásolja, mint azt, hogy elképzeléseiknek nincs finalitása. A kiáltvány szerzőinek éles támadása az „öregек” ellen (pl. M. Ralea ellen, aki ekkor 33 éves), a fiatalság a fiatalságért dicsérete, „apolitikus” formában. Nem voltak hívei az ellenőrzött és irányított dogmának, noha a dogma szentsége mellett törtek lándzsát. Nae Ionescu, a szubtilis logika tanára is elveszti filozófiai tisztánlátását, amikor az öregek között említik. Szerinte a román kultúrában már nincsenek „öregek”. „Azt a régi szcientista és pozitivisták nemzedékét, amely agybéli kényelemből nem művelte a tudományt, a mi nemzedékünk kinyírta...; legyen világos, egyelőre a helyzet urai mi vagyunk. Hogy mi lesz, azt majd meglátjuk. Személy szerint azt hiszem, hogy az új nemzedék jobb, mint mi. Annak feltételezése, hogy ők határkövet képeznek, egy kissé sok. Ezzel legkevesebb tíz évet késtek.”⁷ Nae Ionescu, az új nemzedék szellemi mentora tehát rendreutasító. A manifestum körüli pro és kontra vélemények nem a lényegre érintik, hanem a személyek ilyen vagy olyan csoportokba való besorolásából adódnak. Mert például N. Crainic gândirizmusa és N. Ionescu trăirizmusa, a két autochton „életfilozófia” között nincs különbség, egyazon ideológia két variánsa. Az ifjú nemzedék befutott tagjai (pl. Mircea Eliade, P. Comarnescu) egészében egyetértettek a kiáltvánnyal, azzal viszont már nem, hogy az általuk is vallott értékek kapcsán N. Crainic-kal egy csoportba sorolják őket. Számos érintkezési pont ellenére az új nemzedék roppant heterogén és eklektikus eszmeiség hordozója. Tehát nem arról van szó, hogy a két világháború közötti román szellemi élet egészé-

⁶ Micu: i.m. 340.

⁷ Uo.

ben és döntő módon N. Crainic és N. Ionescu ideológiai irányzata érvényesült volna. Az viszont tagadhatatlan, hogy az ifjú nemzedék intellektuálisan legtehetségesebb tagjai, akik mind a mai napig nemzetközileg is fémjelzik a román kultúrát, akkor Nae Ionescu formatív hatása alatt állottak, már annál az egyszerű oknál fogva is, hogy 1925—1938 között többségük Nae Ionescu tanítványa volt (Mircea Eliade maga pedig a tanársegéde volt).

Az új szellemiség értelmezési kritériuma alapján az ifjú nemzedék legalább három fő irányzatot képviselt. Paul C. Deleanu, G. Racoveanu, Sandu Tudor, Mircea Vulcănescu a szellemiséget tradicionalista, ortodox módon mint „lelki életet” értelmezte. Mások, M. Ralea, G. Călinescu, Petre Pandrea, Alf Adonia, Alexandru Sahia, Andrei Șerbulescu stb. a pozitív tudományosságtól, a forradalmisságtól és a marxizmustól is befolyásoltan az új szellemiséget laikusan fogták fel. Volt egy csoport, D. C. Amzăr, Ernest Bernea, Mihai Polihroniade, Nicolae Roșu, mely az új szellemiséget a xenofóbia, az extrém nacionalizmus szolgálatába állította. Ezekkel szemben állt egy neoklasszikus humanizmust valló csoportosulás — Dan Botta, I. Cantacuzino, P. Comarnescu, Mihai Sebastian. A harmadik csoportot, amelynek élén Mircea Eliade állt, és hozzá tartoztak Eugen Ionescu (Ionesco), Emil Cioran, Petre Manoilă, ingadozott. Azonban ők álltak a legközelebb (különösen E. Cioran) Nae Ionescuhoz és lapjához, a *Cuvîntul*-hoz, ami azonban nem jelent mindegyikük esetében teljes eszmei elkötelezettséget a mester iránt. Az ifjú nemzedék tagjai a kortárs európai gondolkodásban divatos eszmeáramlatok szinte mindegyikének hódoltak. Fellelhető bennük az összes európai divergencia is, különösen annak a csoportosulásnak a tagjai körében, amely témánk tárgyát képezi.

Akarva (szellemileg) és akaratlanul (politikai erők közrejátszása) az ifjú nemzedék kvázitudattal lépett a történelem színpadára, felfokozott önnarkózisukat az egyesülés (Nagy-Románia) eufóriája is táplálta. D. C. Mihailescu a fiatal Cioran esszéit közlő előszavában a „körülményekre” hivatkozik, azok könnyítő vagy súlyosbító hatásai nyújtják e nemzedék szélsőséges attitűdjének magyarázatát. „Minden, amit tehetünk, az a jelenségek, mechanizmusok megértése, elfogadása, ezért mindenféle ítélet hamis.”⁸ Azonban tény, az ifjú nemzedék dossziéja egy tragédia, finalításában véres politikai sikertelenség. Ennek okait

⁸ E. Cioran: *Relevanțele*, D. C. Mihailescu: *Prefața*. 5-29.

M. Vulcănescu – a nemzedék tagja – 1934-ben így látta: „Nemzedékünk abnormális időkben nőtt fel, s ezen idők feszültsége alatt alkotott, nem a normális idők méreteire szabott nemzedék ez. Van benne valami nem befejezett, valami, ami nem talál, nem illik a kerekdedséghez és a mértékhez. (...) Csak a feszültségben otthonos”.⁹ Az ifjú nemzedék az új politikai határok között sokféle kulturális hatást, más-más szokásokat, hagyományokat, életstílust képvisel. Az uniformizálódásuk és homogenizálódásuk eszközét az eszmei regionalitások leküzdésében, a mindannyiuknak közös romanizmus eszméjében látták. Az elődökkel szemben a szóban forgó csoport az önkifejezés, az etno-kreativitás legfőbb garanciáját az „én”-ben vélte felfedezni, amely képes visszaszerezni és újjáalkotni a nemzeti eszmét. Az „én”-t – megszabadulva egy katalizmától s fellelkesülve az egyesüléstől – küldetéstudat obszedálja, és aminek kimenetele, finalitása tekintetében kétségei támadnak. Innen származik a kísérletezés iránti éhség, a személyiség paroxista megnyilvánulása, az aktivizmus iránti elkötelezettség, a barbár levantei lustaság kárhoztatása.

A sikertelenség érzetét és az újabb háború perspektíváját fokozza: „Bármennyire is tragikus és paradoxonnak tűnhet – írja M. Vulcănescu – meg kell állapítani, hogy egy háború perspektívája az, ami a mai ifjúság számára az életben bizonyos nosztalgiát nyújt.”¹⁰ Mircea Eliade az ifjak magatartásában bekövetkezett fordulatot a metafizikai emelkedettség lanygulásában látja. „Várható volt – írja 1935-ben –, hogy az 1927-es orgiasztikus, individualista, metafizikai momentumot a civil és politikai kövesse.”¹¹ A metafizikai momentum az 1925-1929 közötti időszakot öleli fel, a politikai pedig az 1930 utáni éveket.

Az elméleti momentum szakaszában a generáció publicisztikájában az individuum felsőbbiségét posztulálják, a vissza nem szerezhető egyetlen, megismételhetetlen kísérletet. Ezzel párhuzamosan szinte össze-
szövődve ott van az én belső összeomlása, sikertelensége, kiábrándultsága, víziója. Mindezt fokozzák a hétköznapi konkrétumai, az etika politikában való feloldása, a „dîmbovicei lustaság”, a korrupció, a nem-

⁹ Vulcănescu, M.: O idee – Spiritualitatea. In: *Criterian*. I. nr. 1. 1934. okt. 15. 4-5.

¹⁰ i.m. p. 15.

¹¹ Eliade, Mircea: Mitul generației In: *Vremea*, 1935. aug.4.

törődömség tapasztalata. M. Vulcănescu a 25-35 év közötti fiatalokat jellemezve állapítja meg: „Tapasztalatok, kalandok iránti éhség, az autenticitás, az akarat, hogy olyanok legyünk, amilyenek vagyunk, az abszolútum igénye, a drámai feszültség, tragizmus, krízis, negatív megjele-
nésében az agónia, a heroikus pesszimizmus, a kiábrándultság, mindezt tudatukban átítatta az első világháború utáni orientalizált német miszticizmus, az orosz emigráció miszticizmusa, a maurrizmus, a neotomizmus, az orosz kommunizmus és német marxizmus, az olasz fasiszmus és a német nemzetiszocializmus. Autochton szellemi síkon a nemzedék követi az 1821 utániakat, a negyvennyolcasokat, a junimistákat, az 1907-es társadalmi s junimista-elleneseket (Iorga, A. C. Cuza, C. Stere), a tűz nemzedékét, az Egyesülés és a Gândirea nemzedékét.”¹²

Élni egy céltól, egy eszmétől meghatározottan, a fasiszmus és (bolsevizmus) értelmében is a fiatalokat az aktivizmusra ösztönözní. Nem véletlen, hogy a sikertelenséget a tett szintjére emelik, a kiábrándultságban az alkotás hajtóművét vélik felfedezni, a szenvedést megtisztító felszabadulásként fogják fel, a társadalomban az állandó hódítóterjeszkedő ént abszolutizálják. E. Cioran, E. Ionescu, P. Manoliu, I. Dobridor-csoport a nemzedék általánosabb ismérvein túl, az új, belső szellemiséget, a forradalmiságot keresik, amely szemben áll az ortodoxia dogmatizmusával, a marxi történelmi materializmussal, a nacionalista doktrína partikularizmusával. A demokráciát csödként ismerik fel, csodálják a fasiszta ifjúsági mozgalmat, a bolsevik célratörést (lásd Kirilov dicsérete Ciorannál). A csoport teljes szellemi válságban van, kapkod, miközben az értékek újraértelmezésére törekszik, amit egy új ember színrelépésétől vár, attól az embertől, aki még nem mutatkozik.

A román konkrétum kaotikus állapota, a társadalom, az erkölcs, a politika stb. válsága igazolni látszik és táplálja az ifjú nemzedék szélsőséges megnyilvánulásait. Ha igaz az, hogy e nemzedék a szélsőség jegyében

¹² M. Vulcănescu, i. m. In: *Criterion* no. 3-4 (1934) – Az új nemzedék szellemi iherletforrásai; aktivizmus, pszichologizmus tekintetében Fichte, Schelling, Nietzsche, Amiél, Bergson, Dosztojevszkij, Freud, Gide, Kierkegaard, Papini, Proust, Sesztov, Maritain. A humanizmus, nacionalizmus, marxizmus tekintetében J. Benda, Bergyajev, Dilthey, Masaryk, Maurras, Mussolini, Ortega, Rathanau, Spengler, Tagore, Unamunno, Valéry. A vallás mindenkori eszményei értelmében- Tereza de Avila, Thomas a Kempis, Bloudel, Bloy, Martain, Barth, Paul Tilich és R. Otto.

ben nőtt fel, akkor E. Cioran a nemzedékén belül is a „szélsőség szélsősége” volt. Nála teljes az Én találkozása a „Zeitgeist”-tel.¹³

„Csak a vitális igazságokat értékelem, az organikusokat – írja Cioran –, mert tudom, hogy nem létezik igazság, hanem élő igazságok, melyek nyugtalanságunk gyümölcsei.” „Ahol felbukkan a paradoxon, vége a filozófiai rendszernek, és győzedelmeskedik az élet.” „A misztika a paradoxonra alapozott gondolkodás legmagasabb rendű kifejezése.”¹⁴ „Ha az igazság és egy paradoxon között kellene választanom – írja Mircea Eliade – a paradoxont választanám. Az igazságok változnak, a paradoxon viszont jellegénél fogva örökre tartalmas, hiteles és helytálló.”¹⁵

Cioran fiatalkori esszéi, tanulmányai szinte egytől egyig a vitalizmus, a misztika, a kétségbeesés, a szenvedés egzaltációi, amelyek Nae Ionescu mély hatására utalnak. Akárcsak szellemi mentora, Cioran is vég nélkül ismétli és variálja azt a gondolatot, miszerint a tagadás vitális szükségesség, a lét állandó visszaesés, az önbeteljesülés hanyatlásban realizálódik, az élet önkínzás, sátáni gyönyör. Kolerikus-melankolikus pszichikumának is betudhatóan saját szubjektív létének egzaltációját fogékonnyá teszi arra, hogy apologizálja a mozgást, a primitivitást, a lét tragikumát, misztifikálja a szenvedést mint a megtisztulás eszközét, belső szorongásait a jövő borzalmaiként láttassa. Permanens radikalizmusban való tobzódása, a misztikus vitalitás elveinek interiorizáltsága, amely a démonikus elv immanenciáját látja az életben, a lény felbomlásában, az identitás fájdalmas visszaesését stb. – mind olyan tételek, amelyek szinte fatálisan jelzik az Én találkozását korával.

Cioran „berobbanása” nemzedékének publicisztikájába későn, 1932-től datálható, amikor a „tisztá szellemiség” körüli vita már kimerült. Helyét a politikai elkötelezettség váltotta fel, az a fajta értelmiségi magatartásforma, amely a filozófiai előfeltevéseket valamely konkrét politikai mozgalomhoz igyekszik kapcsolni. E. Ciorant magát parafrázálva azt mondhatjuk, hogy így jut el ő is a kétségbeesés csúcsairól annak abiszumáig. A nemzedéktársak, akiknek eszmei alapállása nem sokban tért el az övétől, a generáció nem szellemi fázisában egyfajta szakmai emigrációba húzódnak vissza, még mielőtt a tényleges emigrációt választanák.

¹³ E. Cioran: *Relevanțele...* 16.

¹⁴ i.m. 16, 48, 51.

¹⁵ Idézi Horváth Andor: *Korszellem és önismeret.* 431.

Mircea Eliade némileg lazít, és a vallások történetébe menekül, Eugen Ionescu az esztétikába és a gyermekkor töréseibe, C. Noica a szokratizmusba és a logikába, M. Vulcănescu az agapei mediavelizmusba és a liberális pénzügyekbe. E. Cioran kiengesztelhetetlen rabja marad a „Sturm und Drang”-ból fakadó, a romanizmusért aggódó kétségbeesésnek.¹⁶

Láttuk Iorga és Nae Ionescu romanizmus felfogását, a fiatal Ciorannál ez az organikusság mellett egzisztencialista tartalmakkal gazdagodik. „Mert ma – írja – az organikus és egzisztencialista gondolkodók időszaka van, azoké, akik számára a gondolat szükségszerűség és kockázat.”¹⁷ A romanizmus nála nem teljesedett ki, tehát cél, megalkotása a jövő teendője. Ahhoz azonban, hogy a romanizmus nagysága beteljesüljön, a szubjektumot lényé intimitásáig át kell járnia a fájdalomnak, addig, amíg a tudat nagy érdektelenségre tesz szert, amikor a szemlélet olyan tiszta jelleget ölt, mely képes a lényeg megragadására, és az élet lényegi megértése a legtisztább formában nyilvánul meg. Balkáni környezetben és hazája organikus tendenciáit szem előtt tartva túlzottan maximalista követelmény volt ez. Igaz, első szakaszban inkább a szellem birodalmában szerette volna, ha bekövetkezik a fordulat azzal, hogy hozzá hasonlóan mások is a szellemi élet paroxizmusát azzal az érzéssel éljék át, mintha belhalnának a szeretetbe, az egyedüllétbe, a kétségbeesésbe. A fiatal Ciorant kétségtelenül a kortárs életfilozófiák ihlették, esete viszont igen jól mutatja, hova vezethetnek ezen életfilozófiák az abszolútum hétköznapijainak viszontagságai közepette Kelet-Európában, különösen ha azok életidegen szubjektumok értelmezési szűrőin át szervesülnek.

Megszállottságának oka többek között az a felismerés, hogy a romanizmus – legalábbis számára – csupán földrajzi kategória, amely organikus tartalmai ellenére minta, modell követésére kényszerül, holott őt magát kell modellé tenni. A fennálló helyzetért az intelligens emberek okolhatók, akik merev, üres, absztrakt racionalizmusukkal képtelenek az alkotásra, a nagy intuíciókra, a nagy átalakulások véghezvitelére. Felháborodása a racionalista, pozitivistá egyetemi értelmiség ellen 1937-ben jut tetőpontjára, amikor M. Eliadét „pornográfia” vádjával eltávolítják a bukaresti egyetemről.

¹⁶ Uo.

¹⁷ E. Cioran: *Relevațiile...* p.17.

A „reumatizmus diktatúráját” egy olyan generáció gyakorolja – alapítja meg –, „akiktől csak annyit tanultunk, hogy ne legyünk önmagunk”. Ironikusan jegyzi meg, „végül is igaza lehet a miniszternek, hiszen csak immorális, hogy 30 éves korodig 15 kötetet írjál”. Cioran a rá jellemző szélsőséges alapállásból „egy Szent Bertalan-éjszakáit” kíván „bizonyos öregek között, ez az egyetlen megoldás”. Hiszen ezek számára, akiknek már „Európa is sok”, egy orientalista, „aki közlekedni tud az emberi kultúra másik felében”, az már túlzás. A Balkánon egy nemzetközi híru tudós nem lehet címzetes tanársegéd, mert ott a „disznóknak és eszméletleneknek van szerencsájuk”¹⁸ Ez az epizód, amely elmarasztalja a „nemzeti agyat”, érzékelteti ugyanakkor a médium visszasságait, amelynek meghaladását egy mindent felforgató, leromboló átalakulásban látja. Ennek véghezvitele szélsőségekben tobzódik, mondhatni mind a két szélsőség — fasizmus és bolsevizmus — ötvözetében. „Szét kell zúzni minden merev és üres képletet, minden absztrakt érvényességű rendszert és formát, az összes irányító elveket és kategóriákat, hogy ezen a könnyed és felületes intelligencia bányáján, kaotikus irracionalista világot hozzunk fel, amelyben önmagunk örülségének eksztázisában halhatunk meg, egy olyan világban, ahol a démonikussághoz oly közvetlen a hozzáférhetőség, hogy a démonikus világ örvényében egzaltáltan halhatunk meg. (...) Fejleszteni kell magunkban mindent, ami a spanyolban, németben és oroszban a specifikust és a barbárt alkotja, számoljuk fel a francia létérzést... Az örülséghez közel álló öröm fog el, amikor arra gondolok, hogy a jövőben egy kultúra születhet a spanyol, német, orosz elemekből, egy olyan kultúra, amelynek fluiditása nem formákban kristályosodna ki, hanem egy rendkívüli dinamikus pezsgésben (...), ez a kultúra az eddigi értelemben vett kultúra tagadása lenne.”¹⁹ „Meg vagyok győződve, az intelligens emberek feleslegessé váltak. Ez okból a barbárság, az örülség, az eksztázis vagy semmi apológiáját csinálom, de az intelligenciáét nem. Az intelligencia a román kultúra sebe. Szerves módon hiányoznak ezekből az emberekből az emésztő szenvedélyek, a drámai, fájdalmas konfliktusok, az örülség és a lendület. Ezért hiányzik belőlük a kiábrándultság is, ugyanígy hiányzik belőlük minden nagy intuíció, amelyből kikél az igazi alkotás.”²⁰

¹⁸ i.m. 107.

¹⁹ i.m. 169-171.

²⁰ i.m. 108.

A romanizmus meghatározottságait az irracionalitás szférájába tartozó fogalmak nyújtják. Ezek társadalmi funkcionálása Cioran víziójához híven tömegtebolyt eredményez, noha nem biztos, hogy a teória abban a statisztikai eleganciában teremt kapcsolatot a tömeggel, ahogy azt papírra vetették. A fiatal Ciorant – mint láttuk – a romanizmus sorsa, jövője ejti kétségbeesésbe, eksztázisba, szinte szerzetesi önkínzás árad soraiból, egy mély szomorúság, amikor az autochton valóságot kell meghatározni. Van azonban egy terület, ahol a fejlemények lelkesedéssel töltik el, ez a társadalmi és politikai élet. Szemben a szellemivel, amely iránt pesszimizmusa, bizalmatlansága a legteljesebb.

Ortega y Gassettel vitázva állapítja meg: Romániában a művelt réteg és a parasztság radikális elválása nem járt a művelt réteg kiválóságának erősödésével. Spanyolországban ez a folyamat sokkal kedvezőbbben alakult, és nincs igaza Gassetnek, amikor hazája tekintetében folytonos hanyatlásról beszél. „Hitem, amelyhez nagyon ragaszkodom, hogy a történelmi fejlődés és folyamat különbözőségének magyarázata a sajátos struktúrákban és az alkotmányos diszpozíciókban van. Azonos társadalmi feltételek és konfigurációk, azonos formális alakulatok keretében Spanyolország adta Keresztelő Szent Jánost és Szent Terézt, míg Románia nem adott egyetlen szentet sem.”²¹ A hasonlat csupán mint Európa két földrajzi szélső pontja lehet indokolt, de strukturálisan semmiképpen. A történelmi folyamatok tekintetében Spanyolország és Románia párhuzamba állítása érdekes lehet, de mint láttuk, különösebb evidenciákhoz nem vezet. Annál is inkább, mert Cioran bevallott mintaképe a 19. századi Oroszország, ahol olyan szellemi folyamatok játszódtak le, mint ami az ő jelen idejében Romániában is kívánatos lenne, éppen a romanizmus perspektíváját illetően. Azonban a román képzelet képtelen az élet tragédiájának megértésére, ami az alkotmányosság hiányosságaiból és pszichikai alkatának hibáiból fakad. Ezért van az, hogy a tragikumot csak néhány, elszigetelt egyén éli át. Partikuláris jelenség ez, ami olyan nevekhez kapcsolódik, mint például Balaga, Eliade, Manoliu és Holban. „Nemzedékünk tragikuma mélyebb konfliktusok következménye, kifejezetten metafizikai színezetű, struktúrája az egyetemes emberi sorshoz kapcsolódik.”²²

²¹ i.m. 110-112.

²² i.m. 111.

Cioran az ember-lét dualizmusát paradoxonként fogja fel, amely a tragikum forrása. A tragikum felismerése és interiorizálódása – szemben a háború előtti nemzedékkel, ahol a dualizmus az egyén-társadalom képletben jelentkezett – metafizikai beleélést igényel. Az intenzív drámaiság sajnos nem aktualitása a romanizmus szellemiségének, noha kielégítő jelei a társadalmi és politikai mezőben már jelentkeztek. A magas hőfokon tartott metafizikai éberség – ellentétpontozandó Nae Ionescu, aki a politika útjára lépve metafizikailag kihunytt – Cioran esetében az „őrült szenvedélytől” is sarkallva, a tett vágyától prózaibb formában is megnyilvánul, a rohamosztatok vagy bárki másától is érthetően. „Induljunk, testvérek, egy lendületes és kegyetlen keresztet hadjáratra, az emberi rothadság ellen, az összes halott eszmények ellen, amelyek megfojtják lendületünket, az összes formák ellen, amelyek elnyomják küldetésünket. Igen sokáig voltunk kétségbeesve, hogy ne emészthetnénk fel egy hit lángjaiban.”²³

A romanizmus kétségbeesett állapota a radikalizmus hiányából fakad. „Egy ország, amely nem ismeri a radikalizmust, a történelem szégyene, ha nem a szellemé; a radikalizmustól idegen személy a társadalom szégyene. Bármit is mondjanak, a radikalizmus elvezet valahová. De hova vezet a megfontolt és mérsékelt szellem? Inkább katasztrófa, mint egy közepszerű és steril egyensúly. S egy katasztrófából szintén a radikalizmus által jutsz ki.”²⁴

A romanizmus előfeltétele a radikalizmus, ha nincs, elő kell idézni. Ennek különböző technikáit az idézett passzusok is érzékeltetik. A pszichés predispozíció a tragikus látásmódra a Szeben környéki rásinari ortodox pap fiánál a „házi tűzhely” bizánci ikonográfiáján túl, abból az illuzórikus vagy valós kisebbségérzetből táplálkozik, amely az ún. kettős elnyomás – nemzeti és materiális – mítoszát ültette a fejekbe, és azt a képzetet, hogy a nagy eszme, az egyesülés nemcsak materiális gondok megoldását és a világuk kiterjedését hozza magával, hanem végre érvényre juthat a romanizmus a maga megálmodott szellemi nagyságában is. E. Cioran, aki tehetsége tudatában volt, realizálni kívánta önmagát. Az új helyzet láttán szorongásai támadtak, amelyek félelmeket szülnek. „Tudatában lenni annak, hogy nem realizálódhatsz csak a nemzet által, és ne légy biztos abban, hogy nemzedet realizálhat-

²³ Uo.

²⁴ i.m. 121.

ja magát.”²⁵ Ez nem csupán a román bizonytalanság kulcsa, hanem elsősorban önmaga dilemmája; „az a félelem, hogy arra a nemzetre korlátozzuk magunkat, amelyikhez tartozunk, és vele együtt középszerű sorsunk lesz.”²⁶ Tisztában van azzal is, hogy a nemzeti abszolútum „ópium”, melyet egyesek azért használnak, hogy eltemessék tisztánlátásukat, mások, hogy értékesítsék ösztöneiket. „Más korszakokban más megoldások voltak. Ma nincs kéznél jobb, mint a nemzet.”²⁷ A humanitás eszméjére épülő egyetemes kultúra lehetősége, amely képes lenne az egységes Európa eszméjét visszaállítani „elúszott”, ezért a nemzeti partikularizmusok győzelmével „kontinens szerte a vitalizmus, az erőszak került előtérbe.” A romanizmus számára sincs más lehetőség. Föl kell zárkózni már csak azért is, mert Romániában a „nacionalizmus az egyetlen vitális légzés.”²⁸

Ennek a nacionalizmusnak, értsd romanizmusnak, ahhoz hogy érvényre juthasson, szakítania kell az organikus láteteleivel, az új rend Románia esetében is új szellemiséget követel meg. Románia nagy sebe, akárcsak Oroszorszáé, a „bizánci tradíció volt, amelyet ha idegen kultúrába oltanak bele, absztrakt szkematizmussá válik, politikai és kulturális síkon pedig szervezett reakcionizmus”. „A bizánci ikon a halál, az aszottság s az árnyék szimbóluma. Nem létezik életelenebb vízió, mint ami a bizánci művészetből fakad, az obskurus körök művészete, a szentek közötti monotonía... És amikor arra gondolsz, hogy Románia századokon át a bizánci szellem átka alatt élt”, akkor érthető módon Cioran számára nem az elődök között és nem a múltban, hanem a jelenben kell keresnie a számára legadekvátabb modellt, ami küldetésének finalitást kölcsönöz. „Annyiszor elmondták: megvédtük a latinitást, gát voltunk a szlavizmusul szemben, a kereszténység védőbástyái, a római hagyományok őrzői stb. voltunk. Megértették, megjelentünk és megőriztük. S ezt hívják sorsnak? A nagy nemzetek érvényesülésüktől indítatva szétforgácsolták a történelmet.” (...) A kis népek számára is van kiút, „ez az erőszak kultusza. Amikor elismerik a múltjukat mint holtvágányt, és a próféciaából a lét forrását csinálják.” És „minden, ami nem prófécia Romániában, az merénylet Ro-

²⁵ i.m. 140.

²⁶ i.m. 180.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo.

mánia ellen.”²⁹ A román szellemi életben sem Cioran előtt, sem utána ilyen küldetéstudattal túlfűtött koherens nemzet kritika nem született. Az itt kimutatható hegeli hatás nem a szellem világtörténelmi objektívációiban konkretizálódik, hanem a romanizmus mint abszolút eszméjében, amely ha nem is az egész világot, de a balkáni régiót „maga köré csavarja”. A messianisztikus küldetéstudat, mint történelmi eszme és mint abszolútum önmagára találása, vagyis ha utat akar nyitni magának a történelemben, akkor válik lehetségessé, ha a nagy történelem centrumába kerül. Példa rá Oroszország és az oroszok, akiket a 19. században végig sorsuk problémái emésztettek. És elméleti kínjaiból „egyszerre Oroszország effektíve belépett a történelembe, hogy aztán a forradalommal a történelem centrumába kerüljön. (...) Több mint nyilvánvaló, Oroszország predesztinálva volt egy monumentális küldetésre.”³⁰ Akárcsak Oroszország, Románia is századokon át szunynyadott, ott is, itt is a kultúra stílustalan, sőt „nullitás kultúra”, innen a vallásos obszesszió az egyetlen „történelmi ugrás” iránt. A „világtörténelem árnyékából” való kilépés, igaz, többnyire egyensúly-vesztéssel jár, de az abszolútum totalitássá tételében semmilyen eszköztől sem szabad visszariadni. „A nullitás kultúra tragédiáját agresszív lendülettel kell viselnünk, saját erőnkből támadjuk a múlt ürességét és próbáljuk megvalósítani egy váratlan nagy kezdeményezéssel mindazt, ami vegetál történelmi múltunkban. Felfuvalkodottságunkat ki kell hogy clégítse az a tény, hogy minden kész, hogy nincs egy vonal, amelyen kényszerítve lenne haladásunk, hogy a mi vonalunk az ország sorsa. Mindegyikünk léte Románia alapjának elemét képezi. Ez legyen a küldetésünk.”³¹

A küldetés kivitelezésében erkölcsi gátítások nem jöhetnek számba, és sok más egyéb egyetemes érték sem, mert éppen a kor szelleme igazolja számára, hogy nagy tetteket az abszolútum szolgálatában nem lehet és nem szabad gátolni kiteljesedésükben. Ezért is teszi fel a kérdést, s ezzel mintegy finalításában is konkretizálva nagy ívű eszme-futtatását: „Lesz-e Románia Balkánt egyesítő ország, lesz-e Bukarest az új

²⁹ Cioran, E.: *Schimbarea la față a României*. Humanitas, București, 1990. 19-20.

³⁰ i.m. 35-40.

³¹ i.m. 19.

Konstantinápoly?" Mi lesz velünk, ha nem mi leszünk a világ e sarkának predestinált országa? Azok leszünk, amik voltunk."³² A kétkedés kísérti az esszeistát, „mi lesz velünk”, ha nem mi fogjuk kitölteni azt a hatalmi űrt, ami a Balkánon keletkezett a Török Birodalom összeomlásával. Cioran szerint Délkelet-Európában „a hegemonia kérdése azonos az új Konstantinápoly kérdésével — s ebben a kérdésben nyíltan kell beszélni.”³³ Arra is van válasza Ciorannak, hogy miként tudja felvállalni Románia a periféria centrumának szerepét. S ez logikailag is következik abból az eszmefuttatásból, amely a bizánci örökségben Balkán-szerthe a visszahúzó erőt látja. Ezért is „nem válhatunk Balkán első erejévé, csak ha felszámoltuk mindazt, ami balkáni, s ezt úgy lehet, ha Európa tudatában elültetjük, hogy fatálisan Romániáé az elsőbbség ebben a régióban”³⁴ Romániát „elégedetlen tudata” predestinálta erre a szerepre, mert ha például a francia nacionalizmus reakciós, addig a romanizmus forradalmi, mivel célja felszámolni a balkanizmust és rehabilitálni ezt a térséget. „Az új Konstantinápoly nem egy politikai álom tárgya legyen, hanem egy olyan cél, amit nap mint nap szenvedéllyel és drámaian követünk”. S ha „Bukarest nem lesz vonzó központja Európának e szélének, akkor jobb, ha már most leromboljuk.”³⁵ „Románia a jövő nagy, végleges és lényeges politikai jelentősége nélkül, úgy tűnik nekem, hogy szörnyűség, a történelem aljassága, egy rossz ízű vicc.”³⁶

Cioran víziója még számos, a szomszédokat is érintő eszmefuttatást is tartalmaz, mintegy érv gyanánt arra, hogy kidomborítsa hazájának hegemoniára való predestináltságát a balkáni térségben. Mindezek azonban mit sem változtatnak azon a tényen, hogy a vitalista misztika, az erőszak kultusza rabjaként a fiatal Cioran tehetsége java részét – noha tudatában volt, hogy azzal metafizikai tisztánlátását kódösíti – az abszolútum kiteljesítése szolgálatába állította. Nem riadva vissza attól sem, hogy az értelmiségi magaslatokról leereszkedve annak hétköznapi lehetőségeit tárja fel. Kétségtelen, jobban és teljesebben fogalmazta meg nemzedéke vágyálmait, ezért is fontos Cioran fiatal-kori munkás-

³² i.m. 41.

³³ i.m. 203.

³⁴ Uo.

³⁵ i.m. 196.

³⁶ i.m. 204.

ságának kiemelése a nemzedéktársak köréből.³⁷ A vizsgálódások, melyek a romanizmus köré összpontosultak, bizonyítják: N. Iorga, Nae Ionescu meghatározó személyisége mellett a harmadik nemzedék legmarkánsabb tagja kétségtelenül Cioran. 1938-ban ösztöndíjjal Franciaországba megy, és nem tér vissza. Hasonlóan Mircea Eliade, Eugen Ionescu sem. Az eszme azonban maradt, az abszolútum küldetése, úgy tűnik, még nem befejezett.

IRODALOM

- Cioran, E.: *Entretien a Tübingen*. 1985. jún. 5. In: Mariana Sora: *Jadis et magnér* 8.
- Cioran, E.: *Les debuts d'un amitié*. In: vol. *Mircea Eliade*. L'Herne, 1978.
- Cioran, E.: *Relevațiile*. In: D. C. Mihăilescu: *Prefața*. 5-29.
- Cioran, E.: *Schimbarea la față a României*. Humanitas, București, 1990.
- Eliade, Mircea: *Memorii I-II*. București. 1993. Editura Humanitas.
- Eliade, Mircea: *Mitul generației*. In: *Vremea*, 1935. aug. 4.
- Eliade, Mircea: *O generație*. In: *Cuvîntul studențesc*. IV. évf. 2-4. sz. (1927)
- Horváth Andor: *Korszellem és önismeret*. Kriterion, Bukarest, 1988.
- Micu, D.: *Gândirea și gândirism*. Minerva, București, 1975.
- Vulcănescu, M.: *O idee – Spiritualitatea*. In: *Criterion*. I. nr. 1. 1934. okt. 15.

³⁷ Cioran e mű harmadik kiadása alkalmából (az első két kiadás 1939-ben és 1941-ben jelent meg) néhány sort ír, amely 1990. február 22-én kelt Párizsban. „Ezeket az elkalandozásokat 1935–36-ban írtam, 24 évesen, szenvedélyes felfuvalkodottságomban. Mindabból, amit román és francia nyelven írtam ez a szöveg azt hiszem a legszenvedélyesebb, ugyanakkor a legidegenebb is számomra. Benne nem találok magamra, noha nyilvánvaló akkori hisztériám benne. Kötelességemnek tartom, hogy néhány stupid és igényes oldalt elfojtsak benne. Ez a kiadás végleges. Senkinek sincs joga, hogy változtasson rajta.” Kétségtelen, ez valamivel több, mint M. Eliade, Nae Ionescu volt tanársegédének a hallgatása, pontosabban a profánnak a szentben való folytonos, következetes álcázódása.

SARNYAI CSABA MÁTÉ

SÁMÁNKONCEPCIÓK EGYMÁS FÉNYÉBEN

Az írás három szerző, Julius Krohn, Róheim Géza és Mircea Eliade sámánképének néhány vonását kívánja kiemelni, majd röviden rámutatni az értelmezési horizontjuk sajátosságaiból következő egy-két problémára. A bemutatást vonatkozó műveik megjelenésének időbeli rendjét követve kíséreljük meg.

I. JULIUS KROHN¹ a finnugor samanizmus általános meghatározása kapcsán ír a saját sámánképéről.² A **samanizmus** az ő megközelítésében a hitnek az a változata, amely szerint vannak természetfeletti lények, akik a közönséges halandókat már születésük előtt arra választják ki, hogy emberfeletti képességű személyekké, sámánokká legyenek. A samanizmust archaikus vallásformának tekinti, amely egy olyan világban keletkezett, ahol az ember még képtelen volt az őt körülvevő világ absztrahálására, a természeti események magyarázatára – következőképpen emberfeletti hatalommal ruházta fel.

Szerinte a finnugor népeknél az álomlátás jelenségéből bomlott ki a sámánkép. Az **álomban** mindenféle logikai kapcsolat nélküli jelenségeket élhetünk át, olykor megjelenhetnek benne a már nem létező

¹ Julius Leopold Fredrik Krohn (1835. április 19. – 1888. augusztus 28.) finn néprajz és költészet kutató, a finn irodalom professzora, költő, fordító, és újságíró egy személyben. Dániában, Vyborgban született. Előadóként dolgozott a Helsinki Egyetemen, 1875-től 1885-ig csak mint meghívott. Ő volt a finn népköltészet leghíresebb kutatója a XIX. században, valamint az egyik kialakítója a néprajzi iskola ún. földrajzi-történeti módszerének.

² Julius Krohn: *Suomen suuren pakanallinen jumalan-palvelus*. Helsinki, 1894. (magyarul: Krohn Gyula: A finnugor népek pogány istentisztelete /Fordította: Bán Aladár / Budapest, 1908.) /a továbbiakban Krohn 1908./ A sámánokról általában 124-200.

korok, viseletek, múltbéli történések, tehát az utazás esetenként meg lehetőségen felkavaró lehet. A finnugor népek az álomból, mint jelenségből arra következtettek, hogy az alvó ember lelke kilép *belsejéből*, és tér és idő nélküli utazásokat tehet. Az álomban gyakran megjelenő alakokat *szellemősöknek* hívják, akik haláluk után segítik nemzetségüket problémáik megoldásában, feltéve, ha elegendő áldozatot mutatnak be nekik. Ez utóbbi kitétel arra mutat, hogy szükségképpen féltek is tőlük. Az átlagember nem léphetett kapcsolatba a közösség szellemőseivel, csak a sámán, aki a közösség egyfajta szellemi vezetője.

A szerző szerint a sámánok már azzá **születtek**, akik lesznek, ami abban nyilvánul meg, hogy a mindennapi emberekhez viszonyítva bizonyos jelekkel, és pedig a normálisnál több csonttal jönnek a világra.³ A sámán tisztség öröklődhet egy családon belül, azonban nem mint valami társadalmi státusz, hanem a hajlam elvei szerint: a kiválasztott 7 éves koráig csak tejet iszik, magába forduló, zárkózott egyén, aki hajlamos az idegrángásokra, görcsökre.⁴

A sámán jelöltek bizonyos **tanuló időt** követően válhattak sámánná. Számukra kívánatos volt a mesterséges révülés elsajátítása, meg kellett tanulniuk isteneik neveit, tartózkodási helyüket.⁵

Krohn írása kapcsán több kérdés is felvetődhet. Egyik az, hogy nem határozza meg világosan a samanizmus lényegét, definíciója pedig kissé aufklérista jellegű. Sámánképének jellemzői fogalmi meghatározás, elemzés nélkül jelennek meg. Ezen felül az ok-okozati összefüggésekkel sem igazán foglalkozik, és nem vizsgálja meg kellően a sámán-kultusz eredetét sem.

II. RÓHEIM GÉZA⁶ sámánfelfogásának egyik – magyar nyelven alaposan kifejtett – formája a magyar néphitről írott, 1925-ben megjelent

³ Krohn 1908, 182.

⁴ Krohn 1908, 127.

⁵ Krohn 1908, 128.

⁶ Róheim Géza 1891. szeptember 12-én született Budapesten, és 1953. június 7-én halt meg New Yorkban. Jelentős etnológus és folklorista. A pszichoanalitikus antropológia úttörője, a modern etnológia első szakképzett hazai képviselőinek egyike. A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi osztályán dolgozott. Több évet töltött természeti népek között, tanulmányozva nyelvüket, szokásaikat, hitrendszerüket. 1928-31 között kutató utat tett Francia-Szomáliába, Ausztráliába, Melanéziába és Arizonába, ahol a juma indiánokról készített feljegyzé-

munkájában olvasható. Ő hiteink és szokásaink eredetét vizsgálva úgy fogalmaz, hogy: „A magyar néphit és népszokások igazi tömegét, túlnyomó részét csak egy jelzővel illelhetjük: európai!”⁷ A különböző népeknél a hitek és szokások variánsai találhatók. Vannak közös motívumok, de mindenhol másképp jelennek meg. A magyar táltos múltja például visszanyúlik az ázsiai őshazáig, és kapcsolatba hozható az akkori samanizmussal.

A táltosnak, akit – Róheimre hivatkozva egyébként Eliade is magyar sámánként említ,⁸ legfontosabb jellemzője Róheim felfogásában, hogy vagy többje van valamivel, mint más embereknek, vagy hiányzik valamije; foggal születik rendszerint a 7. gyermek 7. gyermekeként; komoly, elgondolkodó, szomorú, rendkívüli erővel rendelkezik. Általában hét éves koráig szopik, majd elhagyja a szülői házat, hogy megívjon idősebb táltosokkal. A fiúkat nők, a lányokat férfiak tanítják. A táltos legfőbb működése a küzdelem, állandóan küzdenek egymással, ez a beavatási szertartásuk legfőbb mozzanata is. „Mestersége a szél-, vihar-, jég-, tűz- és árvízcsinálás, láthatatlanná levés, állattá válás, az emberek megrontása.”⁹ Ők ismerik a füvek titkait is. Elmaradhatatlan tőlük a dob, amit egyrészt gyógyításra használnak, másrészt a túlvilági utazást segíti, aminek leggyakoribb formája a repülési álom.

Róheim itt tárgyalja a garabonciás diákhhoz tartozó hiedelmeket, ugyanis szerinte sok közös vonása van a táltossal. Ha megpirongatják vagy megtagadják tőle a tejet, ami a táltosnak is a fő eledele, ő is vihart, égháborút, jégesőt támaszt. A garabonciás diák „vándorlegény forma, kezében könyv, karján zsíros kantár. 13 iskolát végez, és a könyvből érthetetlen szavakat mormol.”¹⁰

Róheim a pszichoanalitikus antropológia egyik úttörőjeként *analízis* alá veszi a táltos alakját. Jellemvonásainak szimbolikus jelentését mé-

seket. A népi kultúra történeti rétegeinek feltárására törekedett. 1938-ban az USA-ba emigrált. Levelező tagja volt a Néprajzi Társaságnak, illetve tagja az American Anthropological Associationnak, az American Folklore Societynek és a New York-i Psychoanalytic Societynek is.

⁷ Róheim Géza: *Magyar néphit és népszokások*. Atheneum, Bp., 1925./ a továbbiakban Róheim 1925 / 334.

⁸ Eliade, Mircea: *A samanizmus*. Bp., 2001 (Eredeti cím: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951) / a továbbiakban Eliade 2001./ 127.

⁹ Róheim 1925, 15.

¹⁰ Róheim 1925, 34.

lyebb, tudattalan értelmét igyekeznek feltárni. Értelmezése így foglalható össze: „... legtöbb lelki tulajdonságunk három legfontosabb testi funkciónk alapján fejlődik ki. A legősibb a táplálék felvétele, és ennek megfelel az orális erotika és az orális jellem. A táplálék kiürítése az anális erotika és jellem alapépítménye, míg a genitális jellem természetesen a genitális erotikából kiindulva, a jellemfejlődés zárókövét jelenti.”¹¹ Az orális fázison belül külön fejlődési fokot jelent a fogképződés. A gyermek élvezete most már megoszlik szopás és harapás között. A harapás a későbbi szexuális és jellembeli agresszivitás alapja. Ezt a következőképpen hozza összefüggésbe a táltosokkal és a garabonciással: a táltos és a garabonciás „különösen vonzódnak az édes tejhez és ennek megtagadása náluk éppen olyan dührohamot vált ki, mint a csecsemőnél az anyatej elvonása.”¹² A táltos fejlődéséből hiányzik az a fok, amelyet a tiszta tárgyszeretet jellemez, ezért szeretetétbe agresszivitás vegyül. Ez egybevág az összeférhetetlen természetével, nagy testi erejével, és megmagyarázza az örökös küzdelmet is.

A fenti elemzést illető lehetséges kritika gyökerére Róheim is utal: „Természetesen az ethnológiai célkitűzés mellett foglalkoztam az előforduló szokások pszichológiájával is és éppígy magától értetődik, hogy itt, mint már vagy tíz éve, minden munkámban egyedül a psychoanalysis módszerét találtam célhoz vezetőnek.”¹³ Az idézett magától értetődőség problematikusságára utal Eliade is, amikor – konkrétan az égbeszállás Róheim-féle magyarázata kapcsán – megjegyzi „Róheim jó pszichoanalitikusként nem tud ellenállni a kísértésnek, hogy a sámáni repülés és égbeszállás élményét ne freudista módon magyarázza.”¹⁴

III. MIRCEA ELIADE szerint a samanizmus Szibériában és Közép-Ázsiában elterjedt vallási jelenség, melynek azonban változatai a világ többi táján is fellelhetők.¹⁵

A sámán kulcsfontosságú sajátossága az extázisra való eredendő hajlam. Az önkívületi állapotban képes a világok közti utazásra, repülésre. Az *Alvilágban*, vagy az *Égi szférában* a sámán kapcsolatba tud kerülni a holtak lelkével, istennel vagy a természet szellemeivel. A találkozások révén iránymutatásokat kaphat a közösség vagy annak tagjai számára fontos

¹¹ Róheim 1925, 26.

¹² Róheim 1925, 34.

¹³ Róheim 1925, 36.

¹⁴ Eliade 2001, 209.

¹⁵ Eliade 2001, 19.

problémák megoldására. A sámánok ugyanakkor a közösségben a lelkek szakértői is – látják, értik és értelmezik a lelkek szerepét, rendeltetését.

A sámánok kiválasztottak. Szibériában és Északkelet-Ázsiában a sámánok **kiválasztásának**¹⁶ két fő típusa különíthető el, az öröklés és a spontán kiválasztás. A kiválasztottság egyik attribútuma lehet a sámán-jelölt mentális zavara, amely hisztériás vagy epilepsziás rohamok formájában jelentkezhet. Ez pedig az ún. *sarki-hisztéria* egyik megnyilvánulási formájaként is értelmezhető.

A sámánná válási folyamatnak éppúgy, mint magának a sámán létnek, jellemzői bizonyos betegségek és átélt álmok.¹⁷ Ezek adják az előképét és a közegét egyes összetett képzettársításoknak, így a korábban említett Égbe szállásnak, Alvilág-járásnak, istenekkel-szellemekkel való beszélgetésnek. A későbbiek során, tanulás révén az említett találkozásokat a sámán, már maga is elő tudja idézni, bár az álmok ekkor is fontosak maradhatnak.

A sámán-jelöltnek, mielőtt feladatához látna, **tanulnia** kell.¹⁸ Egyfelől elsajátítja azokat a módszereket, amelyek révén akaratlagosan is elő tudja idézni a révület állapotát. Ugyanakkor meg kell tanulnia egyéb sámán-technikákat, a szellemek, istenek neveit, illetve feladatát és hatókörét. Fontos elem még a közösség mitológiájának, különösen eredetmítoszáinak ismerete. Nélkülözhetetlen egy sajátos-titkos verbális és non-verbális nyelvezetnek a birtoklása is a sámán számára.

A tanulóidő leteltével megjelennek a **beavatási rítusok**.¹⁹ Ezek igen sokszínűek. Gyakori jellemzőjük, hogy a beavatási rítus során a sámánjelöltnek előző élete számára meg kell halnia, ez többnyire olyan kataróniát jelent, mely során az illető álmokat lát, amelyben előbb tagjait szétszaggatják, csontjairól a húsát levakarják, majd a részeiből újra felépítik és a jelölt sámánként születik újjá.

IV. **Összegzésképpen** megállapítható, hogy a három szerző sámán-képében hasonló sajátosságokat említ, ugyanakkor értelmezési horizontjuk több ponton eltér.

¹⁶ A sámánok kiválasztásáról általában Eliade 2001, 27-28. A konkrét példák az egyes közösségeknél Eliade 2001, 29-45.

¹⁷ A sámán betegségekről és álmokról, kiemelve a beavatási álmokat általában Eliade 2001, 46-50. A konkrét példákról az egyes közösségeknél Eliade 2001, 50-75.

¹⁸ A sámánok tanulásáról a sámánavatás részeként általában Eliade 2001, 113-115. Konkrét példák az egyes közösségeknél 116-142.

¹⁹ Ld. a 13. lábjegyzetet.

KROHN szerint ismerethiány vagy öntudatlan tudat állapotbeli élmények alapozzák meg a sámánkép kialakulását.

RÓHEIM sámánképének meghatározó interpretációs bázisa – vállaltan és dominánsan – a pszichoanalízis, döntő motívuma pedig a csecsemő-kisgyerekkori szexuál-lélektani determináció.

ELIADE hatalmas jegyzetapparátussal dolgozik, amely széles tárgyismeretre utal. Ugyanakkor meglepő, hogy művében szövegközti (láb)-jegyzetként viszonylag kevés hivatkozást találunk. Magának, a könyv címadó fogalmának a konkrét meghatározásával, az írás terjedelméhez képest, meglehetősen röviden foglalkozik.²⁰ A komparatív vizsgálati módszer alapján igyekszik az egyes közösségek sámánképének közös vonásait, és a közös elemeken belüli sajátosságokat egyaránt bemutatni. Az összehasonlító bemutatás egyszersmind értelmezés is, ugyanis abba mintegy belevetíti saját sámánkoncepcióját. E koncepciónak lényegi mozzanata, hogy kiindulásként csak, mint Szibériában és Közép-Ázsiában elterjedtekről ír a sámánokról,²¹ de utóbb kiterjeszti jelenlétüket Észak-Amerikára és Indonéziára is.²² Végül extrapolálja minden olyan közösségre, ahol egy – valamilyen módon kiválasztott – személy extázisával találkozhatunk,²³ aki – eltérően az extázist öntudatlanul elszenvedő megszálottaktól²⁴ – önként és tudatosan kerül ilyen módon kapcsolatba a világ-szférákkal, az istenekkel, vagy a szellemekkel.

IRODALOM

Eliade, Mircea: *A szamanizmus*. Bp., 2001 (Eredeti cím: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951).

Krohn, Julius: *Suomen suvun pakanallinen jumalan-palvelus*. Helsinki, 1894. (magyarul: Krohn Gyula: *A finnugor népek pogány istentiszteletere* /Fordította: Bán Aladár / Budapest, 1908.)

Róheim Géza: *Magyar néphit és népszokások*. Atheneum, Bp., 1925.

²⁰ Eliade 2001, 19-23. és 461-462.

²¹ Eliade 2001, 19.

²² Eliade 2001, 20.

²³ Eliade 2001, 23.

²⁴ Eliade 2001, 21.

SUMMARIES / ÖSSZEFOGLALÓK

ÁGNES BÁSTI & ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH
ELIADÉ'S STUDY OF RELIGION

The present paper aims at examining M. Eliade's place in the history of the study of religion. When evaluating Eliade's scholarly works, one must face several problems. During the past some years numerous books and articles have been written on this subject, and a debate formed between the so called defenders and critics of Eliade. This controversy has not yet been introduced in any Hungarian journal of religious studies, and has not yet deserved attention of scholarly research in Hungary.

Reviewed is the scholarly tradition that Eliade followed and some ideological standpoints of the era Eliade lived in. The dilemmas and criticisms that concern his methods and contributions to the study of religion are ordered thematically, and different interpretations are contrasted. Finally, Eliade's oeuvre is reconsidered from the point of view of recent developments in the history and phenomenology of religion.

EDINA DALLOS
REMARKS ON THE INTERPRETATION
OF THE DRAWINGS ON SHAMAN DRUMS

The drawings on Siberian shaman drums have been examined for two main reasons so far. One of them is the general research on shamanism, and the other is the ethno-genesis of the Siberian peoples. The present study aims to interpret the drawings from a rather hermeneutic or artistic-semiotic point of view. Two types of drums are analysed: the Altai kif15517Ei and the Teleut ones. The method of interpretation used in this study is suitable to resolve the contradiction which developed from the fact that the idea of the drawings was formulated by former research, while the content of the drawings (and parts of them) was often unknown.

KRISZTINA DANKA
DOES GOD PLAY? – MANIFESTATIONS OF THE
SACRED IN TWO CONTEMPORARY NOVELS,
THOMAS MANN'S JOSEPH AND HIS BROTHERS
AND KENNETH ANDERSON'S MAHABHARATA

According to Plato, "a human being is a plaything of God." Is that so? If one takes the ancient Greek's statement seriously, one should also thoroughly consider a whole series of questions too. What kind of games God plays with us? Do we have the free will to decide whether we want to play with him or not? What

are the rules in his playground, in the World? What happens to those who do not keep the rules? Are wars and natural disasters also part of his delightful games? I have chosen two ancient stories from two contemporary novels presenting different cultural (Judeo-Christian and Hindu) backgrounds. The chief heroes of these works are common in their goals: to find out and perform their specific roles in God's "cosmic play." In my view, the comparative and interdisciplinary analysis of the two novels focusing on the cosmic play-metaphor, the God-human relationship and the forms of communication between them, could contribute a lot to understand the homo religiosus's spiritual universe, a task highly emphasized by Mircea Eliade.

ANDRÁS GULYÁS
MIRCEA ELIADE ON THE AMARNA PERIOD

After an overview of the presentation by M. Eliade of the Amarna Period, the paper focuses on how far the description of M. Eliade reflects our knowledge about this period of ancient Egyptian religious history. Beside analyzing the selection and treatment of scientific literature by M. Eliade, his conclusions are also discussed. Finally, the recent results in Egyptology concerning the Amarna-religion are presented.

ATTILA JAKAB
ANCIENT CHRISTIANITY IN M. ELIADE'S WORKS

There are two major reasons why Mircea Eliade is so popular among theologians and philosophers. They disregard Eliade's past connection to the Iron Guard; at the same time they don't examine the truthfulness of his work and don't analyze his work method. As a consequence of this, the theologians and the philosophers come into contradiction with the historians who face the author's personal convictions instead of the scientific results in his works. For a historian Eliade's simplified text fragmentations, his indifference to the historical and ethnographical context and his unnecessary generalizations or his questionable interpretations are methodically unacceptable.

The study deals with Eliade's theory of Ancient Christianity without the claim of completeness. However, even the partial analyses proved that the opinion of Daniel Dubuisson on Eliade's work is well-founded. He stated that Eliade's work is basically imposture and pseudo-science. About Eliade's "method" we can say: 1. he seldom quotes and never ever analyses those texts of Ancient Christianity he is referring to; 2. when quoting the Bible he interprets it word by word; 3. his utilization of the bibliography of the era is questionable; 4. his statements are essentially unfounded; 5. the arbitrarily superficial parallels he draws between different religions are based only on his statements; 6. he merges the elements of the works from different ages (Ancient and Modern) that suit his theory; 7. as far as his style is concerned, he is mixing the partial truth with unreal statements.

In fact Eliade's holistic thoughts are shaped by an ideological construction based on the assumptions that contain only those ideas that are compatible with them and he leaves everything else aside. Since he is looking for a timeless ancient religion, his "science of religion" is in fact crypto-theology that urges for syncretism and religious dilettantism.

GÁBOR KÓSA
THE JURCHEN SHAMANESS. AN ANALYSIS
OF THE FIRST WRITTEN REFERENCE TO THE
WORD 'SHAMAN'

It was the French Sinologist, PAUL PELLLOT who drew the attention of the scholarly world to the first written record of the word *šaman*. He pointed out that in the third chapter of his *Sanchao beimeng huibian* 三朝北盟匯編 („Collection of documents on the treaties with the North during three reigns"), the Song dynasty Xu Mengxin 徐夢莘 (1126 – 1207) made the following remark:

"Wushi was cunning and talented, he himself created the laws and the script of the Nüzhen [Jurchen], and unified the country. The people of the country called him a »*shanman*«. As for the word »*shanman*«, it is the Nüzhen equivalent of (Chinese) shamaness [wuyü]. This was because he was familiar with the changing (conditions) like the spirits. Nobody who was (in talent) below Nianhan could approach him." 兀室奸猾而有才，自製女真法律、文字，成其一國。國人號為珊蠻。珊蠻者，女真語巫嫗也。以其通變如神，粘罕以下皆莫能及。"

During Xu Mengxin's life, the northern part of China was ruled by the "barbarian" Jurchen Jin 金 dynasty (1115 – 1234), and the Chinese court had to escape to the southern city of Hangzhou (Lin'an), establishing there the Southern Song court. Wushi 兀室 in the above excerpt refers to Wanyan Xiyin 完顏希尹, a Jurchen imperial advisor under the Jurchen emperors Jin Taizu 太祖 (1115 – 1123) and Jin Taizong (1123 – 1135).

After searching through the references to Wanyan Xiyin, one can conclude that most probably he was not a shaman *in sensu stricto*, but a Jurchen political and military advisor who also created Jurchen writing. It might have been this latter important cultural contribution that must have made him an extraordinary person in the eyes of the people. The text mentions the word shaman precisely because of its unusual, non-religious usage. Consequently, one could thus paraphrase Xu Mengxin's sentence as following: "The people applied the term shaman – which they usually used in connection with »real« shamans – to Wanyan Xiyin because they expressed their appreciation in this way."

After a thorough analysis of this passage, one can draw the following conclusions:

1. The first appearance of the word 'shaman' in fact does not refer to a genuine shaman, but to a political advisor who was respected by the Jurchen people as a shaman probably because he created Jurchen writing. As Xu Mengxin's

information seems to derive from a reliable source, the Chinese word *shanman* does denote a *šaman*. As there is virtually nothing that points to Wanyan Xiyin's shamanic functions, but we do have evidence for the existence of Jurchen shamanism, we can therefore surmise that the word 'shaman' was already being used in a broader sense by this time and was not necessarily restricted to its original meaning, but could designate anybody with extraordinary power or merits.

2. The Chinese transcription of this word as *shanman* 珊蠻 contains a hint of the southern barbarians (*man* 蠻) who were well known for their sensitivity to shamanic practices since the Warring States period. Works like the *Chuci* 楚辭 (especially the *Jiuge* 九歌, the *Lisao* 離騷 and the *Zhaohun* 招魂 parts), the *Shanhaijing* 山海經, the art of Chu 楚, some references in the *Lunyu* 論語, and several historical sources attest to the intimate link between the southern "barbarians" and shamanism. Most probably, this semanto-phonetic transcription was Xu Mengxin's own invention, as it does not appear in any other source. Besides being a good phonetic equivalent of the original word, it is also a pun which alludes to the barbarian nature of the person involved.
3. On the one hand, it was the general Chinese association of *wu* 巫 with women and the relatively rare independent occurrence of *xi* 覡 (male shamans) that led Xu Mengxin to define the word *shanman* as shaman-woman, shamaness (*wuyu* 巫媼). He did this despite the fact that the person being referred to was without doubt a male person. It was most probably not his deep acquaintance with the complex question of the sex of the shaman that led him to this definition, but simply the contemporary Song dynasty practice. On the other hand, it is also possible that he was deliberately presenting the famous barbarian advisor, Wanyan Xiyin, as being regarded by his own people as an old shamaness.
4. In the classical canonical works, one can find several references to the *wu* 巫, but none to the *wuyu* 巫媼. In the 25 traditional Chinese historical annals, there are altogether two references to this compound, while the word *nüwu* 女巫 is used from the *Shiji* to the *Yuanshi* throughout. It would seem more logical to annotate an unknown term with a well-known one, for example *nüwu* 女巫. The specific usage of the rather rare word *wuyu* 巫媼 for a shamaness might be explained if we consider that this compound evoked the memory of the classical *Shiji* story of the official Ximen Bao and the barbaric shamaness. The main message of this text is the conflict between the civilized official and the barbarian shamaness, and the conquest of the latter by the former. The starting point of the analysis was a definition of the Jurchen, i.e. "barbarian" word „*shanman*“ by a Chinese *literatus* during a period when the northern part of China was conquered and ruled by the Jurchen. By alluding to the well-known story of "an anti-shaman hero" (Ximen Bao), Xu Mengxin applies "verbal violence" to situate the word *shanman* in the contemporary Chinese context.

DÁNIEL PÁL
MORALITY AND BEYOND MORALITY
IN THE BHAGAVAD GITA

The aim of this paper is to draw attention to some moral philosophical aspects of the Bhagavad Gītā. Pointing out the fact that the entire discourse of Kṛṣṇa is given as a response to a moral dilemma, it argues that the teaching of the Gītā can indeed be interpreted from an ethical point of view. This quest for morality, however, takes one from the level of righteous conduct (dharma), where one endlessly finds himself being subject to a moral situation, in which he is compelled to choose between right and wrong, to the level of liberation (mokṣa), where he finds not only complete freedom from karman, but also freedom from the compulsive power of moral decisions. Thus, in other words, one has to rise above morality to become a truly moral being. The means for the attainment of this are the same as the means of liberation, i.e. renunciation from the fruits of action (niṣkāma-karman) and loving self-surrender (bhakti, ātma-nivedana). Through these one can become a morally perfect instrument in the hands of the divine fountainhead of all morality.

IMRE PÁSZKA
ELIADE'S ROMANIAN INTELLECTUAL MILIEU

The paper draws a detailed outline of the Romanian intellectual milieu in Eliade's time. The Sons of the Sun Generation (or the Generation Twenty-seven) aimed at recreating the Romanian intellectual life after the burden of the first world war. The most outstanding figures of the generation were Nae Ionescu, N. Crainic, Mircea Eliade and Emil Cioran. Despite common ideas, this new generation had represented very much heterogenous and eclectic philosophies. One may distinguish at least three major schools among them, one of which was lead by Eliade. The centre of the world, according to them, is the individual who should be able to recreate the idea of the nation. This gives the individual the idea of being a missionary of the new Romanism. The prerequisite for the Romanism is radicalism, and that was what Romania lacked very much at that time, according to Cioran. The future of Romania was believed to depend on its leading position among the Balkan countries. However, Cioran, as well as N. Iorga and M. Eliade left Romania for France, and none of them returned. As we may conclude, the idea that they had envisioned, still remains, as well as the mission they set for their generation has not yet been completed.

CSABA MÁTÉ SARNYAI
SHAMAN CONCEPTIONS IN RECIPROCAL GLEAM

The essay aims to highlight some features of the shaman image of three authors, Julius Krohn, Géza Róheim and Mircea Eliade, and then it briefly points out some problems arising from the characteristics of their interpretational horizon.

The starting point of our most important statements is that the three authors mention similar characteristics in their shaman images, but at the same time their interpretational horizons differ from each other's in several points.

According to Krohn, the development of the shaman image is established by lack of knowledge or experiences in a state of unconsciousness. The determinant interpretational base of Róheim's shaman image – admittedly and dominantly – is psychoanalysis, its crucial motive is the sexual-psychological determination in babyhood and infancy.

Eliade works with a huge apparatus of notes, which indicates a wide factual knowledge. However, it is surprising that we find relatively few references as (foot)notes within his work. Compared to the length of his writing, he pays considerably little attention to the specific definition of the concept appearing in the title of the book. He tries to present the common features of the shaman image of certain communities and the specific characteristics within these common elements on the basis of the comparative examination method. The comparative presentation is an interpretation at the same time, since he projects his own shaman conception on it. An essential moment of this conception is that at first it mentions shamans as people living only in Siberia and Central Asia, but later he expands their presence to North America and Indonesia. Finally, he extrapolates it to all communities where we can observe the ecstasy of a person chosen in any kind of way who – as opposed to fanatics undergoing ecstasy unconsciously – gets into touch with the world sphere, Gods or ghosts in this way voluntarily and consciously.

BIOGRAPHIES / ÉLETRAJZOK

ÁGNES BÁSTI (1978) Lecturer at the SZEGED UNIVERSITY OF SCIENCES, FACULTY OF ARTS, DEPARTMENT OF RELIGIOUS STUDIES. Her courses touch upon the social history, religion and culture of ancient India and Persia, Vedic religion and Hinduism. She also holds seminars on treating Vedic textual sources and she is a teacher of Sanskrit language. Her dissertation is being written on the civilization of the Atharvaveda.

HER PUBLICATIONS INCLUDE:

A korai védikus királyság egy ahistorikus történet szemlélet tükréből [Early Vedic Kingship from an Ahistoric Point of View]. In: *Orientalista Nap 2000*. MTA Orientalisztikai Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet. Budapest, 2001. 14-26.

A sálá az Atharva-védában [Sálá in the Atharva-veda]. In: *Acta Antiqua et Archaeologica*. Tomus XXVIII. Szeged, 2004. 3-17.

Az Atharva-véda IV, 16 himnuszáról [On AV IV, 16]. In: *Abhivádana*. Tanulmányok a 60 éves Wojtilla Gyula tiszteletére. Szeged, 2005. 63-71.

EDINA DALLOS PhD (1968) 1998, MA in Altaic Studies, University of Szeged. 2000-2003 Phd coursework at the Department of Hungarian and Comparative Ethnology, University of Budapest. 2004-2007 Phd coursework at the Department of Literary Theory. 2006, PhD degree in Ethnology. At present she is a lecturer at the Department of Religious Studies, in Szeged.

HER PUBLICATIONS INCLUDE:

Shamanism or Tengrism. On interpretation of Belief-Elements of Orkhon Inscriptions. *Shaman. Journal of the International Society of the Shamanistic Research*. Vol. 12. 2004. pp. 63-84,

Adalékok a fehérló monda értelmezéséhez. *Ethnographia*, 2002. pp. 127-146.

Funkciók, intenciók, attributumok. *Palimpszeszt*, 2005. www.magyarirodalom.elte.hu/palimpszeszt

KRISZTINA DANKA PhD (1970) is a lecturer of the Bhaktivedanta College of Budapest. She is also affiliated with the New York University. She finished her Ph.D. in Comparative Literature at Eotvos Lorand University of Budapest in 2000, with a thesis entitled 'The Literary Work As Revelation: *The Philosophy and Concept of Literature of Bengali Vaishnavism*'. Her main fields of interest are the nature of aesthetical and mystical experience, modern literary and cinematographic interpretations of the ancient Indian epics, and art and media as means for intercultural dialogue. In order to promote cultural exchanges between South Asia and the West, over the last 15 years she has been actively involved in travelling and researching in India and Sri Lanka. She is a member of the Hungarian and the European Association for Religious Studies, as well as the American Academy of Religion. She is the author of 2 books and 20 academic papers, has written and produced 25 documentaries for international television channels.

HER PUBLICATIONS INCLUDE:

- The Literary Work as Revelation: the Philosophy and Poetics of Bengali Vaishnavism.* Eotvos Lorand University, Astersikos, Budapest, 2001. (Hungarian)
The Literature of Gaudiya Vaishnavism. Bhaktivedanta College, 2000. (Hungarian)
"Divine Comedy", Introduction to the Concept of Religion and Art of a Hindu Philosophical System In: *Világosság.* 2004/1, 91-102. (Hungarian)

ANDRÁS GULYÁS (1974) Actually he is preparing a PhD in Egyptology at EPHE IV Sorbonne about the inscriptions of the temple of Amenhotep III at Luxor.

HIS PUBLICATIONS INCLUDE:

- The renewal of Ramesses III and his Osirid pillars at Karnak. In: *Studien zur altägyptischen Kultur* 2007, 31-48.
The Unique Amun-Re at Luxor Temple. In: *Current Research in Egyptology 2005 – Proceedings of the Sixth Annual Symposium University of Cambridge 2005.* Oxford 2007. 22-37.
Amenhotep III, hrw nfr hntj ah. In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae* 2006. 81-90.

ATTILA JAKAB PhD (1966), PhD in Theology (Marc Bloch University of Strasbourg, 1998). Between 1998 and 2002 he worked as post-doctoral assistant at the University of Geneva. Since 2003 he is researcher of the Public Foundation for European Comparative Minority Research in Budapest. Historian of the Ancient Christianity, he is also interested in the questions of the geopolitics of religion.

HIS PUBLICATIONS INCLUDE:

- Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*, Peter Lang, Bern – Berlin, etc., 2001 & 2004²;
"Les ambitions géopolitiques de l'Église catholique", *Quelles perspectives géopolitiques pour l'Europe? Sous la direction de Gy. Csurgai, L'Âge d'Homme*, Lausanne, 2004, pp. 92-102;
"La réception de l'Apocalypse de Paul dans le christianisme de l'Antiquité tardive", *Warszawskie Studia Teologiczne* 20 (2007/2) 147-159.

GÁBOR KÓSA (1971) is a teacher of classical Chinese language and Chinese religions at the Dharma- Gate Buddhist University in Budapest. His dissertation is on the terminological analysis of Chinese Manichaean texts. His main research areas are shamanism, alchemy, Manichaeism, and mythology in China.

HIS PUBLICATIONS INCLUDE:

- In Search of the Spirits. Shamanism in China before the Tang dynasty I. In: *Shaman* 8.2. (2000), 131-179.
The Shaman and the Spirits. The Meaning of the Word 'ling' in the *JIUGE* poems. In: *Acta Orientalia Hung.* 56.2-4. (2003), 275-294.
Halandó halhatatlanok. A xian-halhatatlanság képzete a *Baopuzi* 2. fejezetének tükrében. In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.): *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán.* Budapest, Balassi Kiadó, 1994. 77-136.

ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH PhD (1957) theologian, head of the Department of Religious Studies at SZEGED UNIVERSITY OF SCIENCES, FACULTY OF ARTS, private lecturer at Vienna University. Coordinator of the "Aufbruch" international research program, member of the MAB Hit- és Vallástudományi Szakbizottság, vice-president of the Magyar Vallástudományi Társaság, and member of the Verein der deutschsprachigen Pastoraltheologen. Recently he takes part in the projectwork of the Religions and Values in Central and Eastern Europe (CA; Framework 6, 2007 – 2009).

HIS PUBLICATIONS INCLUDE:

Máté-Tóth, A.: *Theologie in Ost(Mittel)Europa*. Ostfildern. Schwaberverlag, 2002.

Máté-Tóth, A.: *Egyház a pokol kapujában*. Agape. Szeged, 2006.

Máté-Tóth, A. és Juhász V.: *Vallási közösségek a nyomtalan sajtóban. Kvantitatív és kvalitatív elemzések*. JATE Press. Szeged, 2007.

DÁNIEL PÁL (1976) Philosopher. His dissertation is on the concept of freedom in Śāṅkara's Upadeśa-sāhasrī. His main research areas are Hindu moral philosophy, neo-vedānta and the advaita school of Śāṅkara.

HIS PUBLICATIONS INCLUDE:

Szex, szerelem, szentség a hinduizmus vallási rendjében (Kiss Katalinnal közösen).

In: *Keréknymok* 2006/1 (2006), 23-60.

‘Ékesen szóló csend’ – Megváltó tudás és megváltó kegyelem egysége Śāṅkara Dakṣiṇāmūrti-himnuszában. In: *Acta Studiorum Religionis Szegedini* III. (2007), 122-169.

IMRE PÁSZKA PhD (1949) PhD in philosophy, professor at the SZEGED UNIVERSITY OF SCIENCES FACULTY OF ARTS DEPARTMENT OF SOCIOLOGY, awarded a master teacher's prize. Member of the Hungarian Sociological Association, of the Institutul de Studii Interetnice, of the European Community Liaison Committee of Historians in Bruxelles. Founder and president of the MTA Szegedi területi Bizottsága, Szociológiai Munkabizottság. Main fields of his interest and research are: elites, identity, legitimacy, modernization alternatives in the East-European region, transformation of premodern regional societies and economical formations into modern ones.

HIS PUBLICATIONS INCLUDE:

Struktúrák és közösségek. Bukarest. Kriterion Könyvkiadó, 1984. 112 p.

A fordított folyamatok struktúrái. Belvedere Meridionale Kiadó. Szeged, 2006. 360 p.

The politics of space in Europe. In: *European Papers of Szeged*. University of Szeged, 2001/2. 7-21.

CSABA MÁTÉ SARNYAI PhD (1968) M.A. degree in *History – Literature and Hungarian Language* as well as a lecturer–qualification in *comparative literature* at the University of Szeged, Hungary in 1993.; M.A. degree in *Philosophy* at the University of Szeged, Hungary in 1995.

16147

EGY - 2m

XB 83924

Biographies

PhD. degree in *History* at the University of Pécs, Hungary, 2001 (Qualification: „summa cum laude”).

Since 1996 he has been teaching at József Attila University (now University of Szeged) at the Department of Religious Studies and the Department of Modern History.

Interestfield: History of Economy; Political Science; The 19th and 20th century history in Europe and Hungary; The history, system and problems of the European Union; Political philosophy; History of Philosophy; Ethics; Business ethics; Philosophy of religion; Cultural history;

HIS PUBLICATIONS INCLUDE:

Polgári állam és katolikus egyház /1848. március-december/ (A katolikus autonómia-törekvések megjelenése) [Civil state and the Catholic Church / March to December 1848/ (The appearance of the catholic autonomy efforts)] Budapest. METEM könyvek, 2002, 185p.

1848/49 és ami utána következett...In: *Válogatott dokumentumok a Kalocsai Érseki Levéltár 1848–1851 közötti anyagából* [1848/49 and what came after ... Selected documents from the files of 1848/49 of the Archiepiscopal Archives in Kalocsa] [Forráskiadvány] {Válogatás, szerkesztés, bevezetők és jegyzetek} [Source publication] {Selection, editing, introductions and annotations} A Kalocsai Főegyházmegyei Gyűjtemények kiadványai 1. [Publications from the High Diocesan Collections of Kalocsa, 2001, Vol. 1.] Parts I to IV, 151 p.

Der Zwang des Kompromisses oder der Kompromiss des Zwanges? [The coercion of compromise or the compromise of coercion?] in.: *Ungarn-Jahrbuch* Vol. 25., München, 2002. 47-54.



Megrendelhető:

terjesztes@belvedere.meridionale.hu

Kiadta: Belvedere Meridionale
6725 Szeged, Hattyas sor 10.

belvedere@jgytf.u-szeged.hu

szerk@belvedere.meridionale.hu

www.belvedere.meridionale.hu

Felelős kiadó: Dr. Szegfű László

Kiadóvezető: Jancsák Csaba

Műszaki szerkesztő: Szuperák Attila

Nyomta: Bába Nyomda

Felelős vezető: Dr. Majzik István



X 81996

Básti Ágnes
Dallos Edina
Danka Krisztina
Gulyás András
Jakab Attila
Kósa Gábor
Máté-Tóth András
Pál Dániel
Pászka Imre
Sarnyai Csaba Máté

BELVEDERE
MERIDIONALE